

Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècles)

Bernard Heyberger

Citer ce document / Cite this document :

Heyberger Bernard. Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècles) Rome : Ecole française de Rome, 1994. pp. 3-665. (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 284);

doi : <https://doi.org/10.3406/befar.1994.1264>

https://www.persee.fr/doc/befar_0257-4101_1994_mon_284_1

Fichier pdf généré le 12/04/2022

BIBLIOTHÈQUE DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES ET DE ROME
Fascicule deux cent quatre vingt quatrième

**LES CHRÉTIENS
DU PROCHE-ORIENT
AU TEMPS DE LA RÉFORME CATHOLIQUE
(Syrie, Liban, Palestine, XVII^e-XVIII^e siècles)**

PAR

BERNARD HEYBERGER

**ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME
PALAIS FARNÈSE
1994**

Imprimé sur papier permanent conforme à la norme ISO/CD 9706



© - École française de Rome - 1994
ISBN 2-7283-0309-6

Diffusion en France:

**DIFFUSION DE BOCCARD
11 RUE DE MÉDICIS
75006 PARIS**

SCUOLA TIPOGRAFICA S. PIO X - VIA ETRUSCHI, 7-9 ROMA

«Relève-toi. Va à Damas. Là on te dira tout ce qu'il t'est prescrit de faire».

Actes des Apôtres, XXI, 10.

«Il ne vous a été donné que peu de science».

Le Coran, XVII, 85.

INTRODUCTION

Le «Proche-Orient» qui est évoqué ici est la Syrie, telle que la décrit Volney à la fin du XVIII^e siècle, le *Bilâd Al-Shâm*, qui s'étend du nord au sud, d'Alexandrette à Gaza, et d'ouest en est, de la Méditerranée aux steppes semi-désertiques commençant aux portes de Damas et d'Alep¹. C'est une démarche empirique, à partir de nos sources, qui nous a amené à adopter cet espace pour notre recherche. En dépit des puissants particularismes qui s'y manifestaient, il s'est imposé à nous par son unité géographique et humaine, qu'on a bien du mal à concevoir aujourd'hui. C'était aussi une des principales zones de présence chrétienne dans le Proche-Orient, avec l'Égypte (les Coptes), l'Anatolie (les Arméniens) et l'Iraq (Syriens «jacobites» et Chaldéens «nestoriens»). La circulation des hommes, de l'argent, des réglementations, s'établissait constamment entre Alep, Damas, la Montagne libanaise et Jérusalem. Les Maronites ne vivaient pas seulement dans leur enclave montagnarde. Ils étaient présents dans toutes les villes. On les trouvait à Chypre. Quelques-uns se sont installés en Palestine et en Égypte. Les Melkites de Damas ont migré vers ces mêmes pays au XVIII^e siècle. Une partie de ceux d'Alep s'est implantée au Liban à la même époque. Prendre en compte la mobilité de la population chrétienne du Proche-Orient nous paraît essentiel pour comprendre certains ressorts de leur société.

Dans cet ensemble, nous avons été conduit à privilégier la ville d'Alep. Ce choix a été déterminé par nos sources, qui nous entretiennent beaucoup plus de cette cité que des autres parties de la Syrie. Voyageurs et missionnaires ont été extrêmement prolixes à son sujet. D'autre part, les différentes communautés chrétiennes de la ville ont su préserver une bonne partie de leur patrimoine archivistique. Celles de Damas n'ont pas eu la même chance, puisque l'essentiel de leurs archives fut détruit pendant les émeutes du XIX^e siècle. Quelques-uns de ces documents ont été publiés. Nous avons pu dépouiller une partie des sources manuscrites pendant notre bref séjour en Syrie. Enfin, l'histoire d'Alep à l'époque ottomane a fait l'objet de

¹ Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Égypte pendant les années 1783, 1784, 1785*, Paris, 1825, T.1, p. 259.

très nombreux travaux récents, qui en ont fait la ville du Proche-Orient sans doute la mieux connue pour cette période².

Privilégier la grande métropole du nord de la Syrie se justifie aussi du point de vue méthodologique. En effet, elle représente aux XVII^e et XVIII^e siècles la partie la plus dynamique de la population chrétienne du pays, celle qui est le plus ouverte à l'Occident, celle qui est le plus sensible à la forme de christianisme importée par les militants de la Réforme catholique.

La relative prospérité des chrétiens de la ville pendant la plus grande partie de cette époque rejaillit sur les autres zones d'implantation chrétienne, et notamment sur la montagne libanaise, où une partie de la richesse alépine est réinvestie, surtout dans les couvents. Un épisode, parmi d'autres, est significatif à cet égard. Lorsque l'évêque maronite d'Alep quitte Luwayza pour Tripoli le 24 janvier 1737, les cheikhs Khâzin le font poursuivre et le rattrapent. Il s'agit d'obtenir de lui un engagement, que ses ouailles continueront à contribuer à l'entretien du couvent de Tâmîsh, appartenant traditionnellement à l'évêque d'Alep³. La ville a également fourni une grande partie des écrivains et des copistes de cette époque. Les peintures produites en Syrie sont souvent l'œuvre d'Alépins. Et les fondateurs des ordres monastiques réformés, qui apparaissent au début du XVIII^e siècle dans toutes les communautés catholiques, sont natifs de la ville.

En comparaison, il peut sembler au lecteur habitué à l'historiographie des chrétiens de la région que nous accordons peu de place à la Montagne libanaise. Nous n'ignorons pas l'importance des débats sur la définition historique et géographique du Liban⁴. Mais cette problématique ne paraît pas fondamentale du point de vue de notre recherche. Nous employons normalement le terme de « Liban » pour désigner le Mont-Liban, la partie la plus élevée de la chaîne montagneuse, au nord du *Nahr* (fleuve) Ibrahîm. C'est le « Liban historique », le foyer de la communauté maronite. Cependant, le terme de « Liban » tend à prendre de l'extension aux XVII^e et XVIII^e siècles. Volney écrit :

² Voir les travaux d'Antoine ABDELNOUR, de Jean-Claude DAVID, d'Abraham MARCUS, de BRUCE MASTERS, et de Jean-Pierre THIECK dans la bibliographie ci-dessous.

³ Pierre MAHFOUD (trad.), *Joseph Simon Assimani et la célébration du Concile libanais maronite de 1736*, Rome, 1965, p. 39, note 2. Voir les remarques de Dominique CHEVALLIER, « Les cadres sociaux de l'économie agraire dans le Proche-Orient du début du XIX^e siècle : le cas du Mont Liban », *R. H.*, janv.-mars 1968, p. 88-89.

⁴ Ahmed BEYDOUN, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth, 1984, p. 25-76.

«Le Liban, dont le nom doit s'étendre à toute la chaîne du Kesraouân et du pays des Druzes, présente tout le spectacle des grandes montagnes»⁵.

Il nous arrive de donner au terme de «Liban» ou de «montagne libanaise» ce sens plus extensif, désignant le massif qui s'étend de Tripoli au nord à Saïda au sud. Le moine maronite Arsenios Diab dans une «*Dichiarazione dell'annessa geografia*» au cardinal Boschi (vers 1770) attribue au «Mont Liban» une définition encore bien plus vaste, représentative d'un certain esprit expansionniste au temps des émirs Shihâb. Il le fait s'étendre de Jérusalem et des Monts de Judée jusqu'à Tripoli, quoique la Samarie, aux mains des «Arabes» nomades, soit (provisoirement?) exclue des quatre provinces qui, d'après lui, le composent. La Galilée, de Nazareth à Acre est la première de ces provinces, depuis que les Métoualis (chiïtes) en ont été chassés. La montagne des Druzes, jusqu'au fleuve du Chien (*Nahr al-Kalb*) en est la seconde, le Kisruwân la troisième, et le Mont-Liban, conquis par l'émir Yûsuf Shihâb en 1764, la quatrième⁶.

Pour cette zone géographique du Liban, nous n'avons recouru qu'aux sources manuscrites européennes et aux documents publiés, relativement nombreux. Nous n'avons pas eu l'occasion, ni le temps, de mener des recherches sur place. Pourtant, la richesse archivistique des monastères libanais ne fait pas de doute, pour un sujet comme le nôtre. Une enquête à partir de cette documentation enrichirait certainement plusieurs aspects de notre travail, qui peut paraître superficiel par suite de cette lacune.

La Palestine, avec Jérusalem, Bethléem et Nazareth, ne pouvait pas être entièrement ignorée. Nous avons dit que Maronites et Melkites s'y implantaient au XVIII^e siècle, en particulier en Galilée. Du point de vue des sources, les documents de la province franciscaine de la *Terra Santa*, qui englobe toute la Syrie, sont d'une importance cruciale. Une partie des archives du couvent central de Saint-Sauveur a été publiée⁷. Le Gardien de Jérusalem, ou Custode, est un des

⁵ Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.1, p. 264.

⁶ SC, SIRI, I, f.9rv-16rv, Arsenio Diab, s.d. La définition est un peu confuse. Nous regrettons de ne pas avoir pu retrouver la carte qui accompagnait l'explication. SC, SIRI, I, f.17r-41r, autre *Descrizione del Monte Libano*, plus proche de la définition de Volney (vers 1640).

⁷ Voir les différents volumes de Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, série 2, dans la bibliographie ci-dessous. Celestino PIANA, «Le relazioni della Custodia di Terra Santa con la Chiesa orientale negli anni 1762-1767», *A.F.H.*, XXXVII, 1944, p. 48-87; Martiniano RONCAGLIA, «Materiali per la Storia del Convento di Terra Santa in Aleppo», *Studia Orientalia, Collectanea*, Le Caire, T.1, 1956, p. 145-153, T.2, 1957, p. 70-83.

principaux correspondants de la Congrégation *De Propaganda Fide* dans la région. Il adresse au dicastère romain de nombreux rapports sur l'état de la chrétienté de Syrie, en général après en avoir fait la tournée. Il est souvent choisi par Rome pour exécuter des missions de confiance et d'autorité auprès des hiérarchies ecclésiastiques locales.

Mais la Palestine est aussi la Terre Sainte. Le pèlerinage à Jérusalem, comme nous le verrons, est un acte essentiel dans l'existence d'un chrétien de la région. Pour les Latins, la garde des Lieux Saints, intimement liée à l'esprit de croisade, encore bien vivant au XVII^e siècle, prend souvent le pas sur l'œuvre missionnaire et les tâches d'évangélisation. Le pèlerinage et la garde des Lieux Saints mériteraient d'autre part d'être étudiés dans leur impact sur l'économie régionale⁸.

Une des difficultés rencontrées par tout chercheur qui s'occupe d'histoire ecclésiastique est l'intrication des découpages territoriaux. La Syrie n'échappe pas à cette règle. Les limites géographiques que nous nous sommes fixées englobent à peu près tout le territoire de l'Eglise maronite (à l'exception de Chypre). Il en est de même pour les Melkites du ressort d'Antioche et de Jérusalem. Ce sont ces deux communautés, qui sont de loin les plus nombreuses, qui ont le plus retenu notre attention. Les Arméniens et les Syriens sont présents au *Bilâd Al-Shâm*, mais ils se rattachent à des Eglises dont la tête est située hors des limites géographiques que nous nous sommes données, et parcourent des espaces plus anatoliens et mésopotamiens. Aussi restent-ils davantage dans l'obscurité. Les sources arabes dont nous disposons, textes réglementaires et chroniques, émanent surtout des Maronites et des Melkites, qui sont aussi les principaux interlocuteurs de la Congrégation «*de Propaganda Fide*» dans la région, et les plus touchés par l'effort missionnaire de l'Eglise romaine. Toutefois, nous croyons qu'une étude plus attentive des communautés arménienne et syrienne du Proche-Orient confirmerait en grande partie l'image que nous donnons des chrétiens dans ce travail.

Les congrégations religieuses qui ont envoyé des missionnaires en Syrie ont adopté chacune leur propre découpage provincial, qui ne coïncide nullement avec celui des autres ordres, ni avec celui des Eglises orientales. La *Terra Santa* des Frères Mineurs franciscains, qui est la plus ancienne implantation «franque» dans le pays, ajoute à la zone que nous étudions ses hospices d'Egypte et de Chypre. Nous avons dit le rôle du Gardien pour la centralisation des infor-

⁸ Amnon COHEN, *Economic Life in Ottoman Jerusalem*, Cambridge, 1989, 178 p., n'évoque absolument pas le pèlerinage, et ignore les sources publiées sur ce sujet.

mations, et leur transmission à la Congrégation *De Propaganda Fide*. Les jésuites ont également inclus l'Égypte dans leur province, avec un supérieur installé tantôt à Alep, tantôt à Tripoli, et tantôt à Saïda. Mais celui-ci ne fait parvenir que très rarement ses relations aux cardinaux, préférant les réserver à son supérieur général. C'est donc dans les archives de la Compagnie qu'il faut les chercher. Les carmes et les capucins ont au contraire entretenu des rapports étroits avec le dicastère, notamment au XVII^e siècle. Toutefois, pour ces deux ordres, Alep est davantage tournée vers leurs missions d'Anatolie, d'Iraq et de Perse que vers leurs autres implantations syriennes.

Pour traiter de notre sujet, nous avons d'abord recherché les fonds d'archives disponibles en France. Ceux des ordres religieux (jésuites et capucins) sont des plus modestes. On trouve par contre des relations missionnaires, relativement connues, et parfois publiées, aux Archives Nationales et à la Bibliothèque Nationale. La correspondance consulaire des différentes Echelles est abondante à partir du règne de Louis XIV. Mais elle est plutôt décevante pour son contenu. Les Orientaux n'y occupent qu'une place très modeste. Ce sont les recoupements d'informations, à propos de certains événements ou de certains personnages connus par ailleurs, qui nous ont paru intéressants, dans la partie de ces archives que nous avons dépouillée. Cette source donne aussi, bien sûr, un éclairage sur la politique monarchique à l'égard des missions catholiques et des chrétiens d'Orient. Elle a déjà été largement mise à contribution pour illustrer le thème de la «protection» française sur les minorités de l'Empire ottoman⁹.

A Rome, les maisons généralices des jésuites et des carmes déchaussés contiennent d'intéressantes relations des missions, surtout consacrées à Alep. Les archives des Frères Mineurs sont en revanche très pauvres pour les périodes antérieures au XIX^e siècle. Les capucins, conservent un diaire de leur mission d'Alep au XVIII^e siècle, qui est un document exceptionnel pour toute l'histoire de cette ville à cette époque.

C'est à la Congrégation *De Propaganda Fide* que nous avons trouvé la documentation principale pour notre recherche. L'abondance de la matière nous a surpris, et parfois découragé. Au temps de l'expansion océanique de l'Occident, on peut s'étonner de la place considérable que la rive orientale de la Méditerranée conserve dans les préoccupations du centre romain. Elle y tient un rang bien plus important que les spectaculaires missions de l'Amérique ou de l'Asie. Le phénomène s'explique d'abord par la proximité. Le voyage à

⁹ François CHARLES-ROUX, *Les Echelles de Syrie et de Palestine au XVIII^e siècle*, Paris, 1928, 224 p. René RISTELHUEBER, *Les traditions françaises au Liban*, 2^e édit., Paris, 1925, 336 p.

Rome, qui associe dévotion et affaires, devient chose courante parmi les chrétiens du Levant, même laïcs. D'autre part, on est surpris par l'abondance des lettres, au ton parfois assez spontané, que toutes sortes de personnes adressent aux cardinaux. De plus, le patronat des puissances catholiques fait moins obstacle à la recherche d'information et à la prise de décision du dicastère romain que dans les terres coloniales espagnoles, portugaises ou françaises. Enfin, la lutte contre l'«abus» et l'«ignorance» parmi les catholiques, contre le «schisme» et l'«hérésie» chez les chrétiens séparés (ce qui est le cas en Orient), semble préoccuper davantage la tête de l'Eglise romaine que la conversion des «idolâtres».

Nous n'avons pu procéder à un dépouillement systématique du matériau conservé à la Propagande. En particulier, nous n'avons pu suivre la croissance spectaculaire de la documentation durant le XVIII^e siècle. Il est vrai que les textes deviennent plus bureaucratiques et plus répétitifs, nous dispensant de les dépouiller tous. Les services administratifs prennent l'habitude de rédiger des synthèses, dont le chercheur peut parfois se contenter, qui lui permettent en tout cas d'aller rapidement au document original jugé intéressant.

Nous n'avons pas voulu écrire une «histoire des missions», ni davantage celle de l'«union» des Eglises orientales avec Rome. Avant nous, d'autres historiens ont tenté de comprendre l'impact économique et politique de l'Occident sur la société locale, en prenant en compte l'organisation interne de cette société, la logique propre de ses réactions face à l'innovation¹⁰. Nous avons suivi une démarche analogue pour chercher à saisir les effets de la Réforme catholique du point de vue des Orientaux eux-mêmes.

L'historiographie récente de l'Europe, après avoir opposé le «christianisme» à la «religion populaire», a mis en évidence la circulation des objets culturels et des idées entre le monde «populaire» et le monde des clercs. Dans le domaine extra-européen, ethnologues et historiens sont généralement partis à la recherche d'une «authenticité», souvent illusoire, qui aurait existé avant le choc culturel avec l'Occident. Des travaux plus récents se sont au contraire attachés au dynamisme de la rencontre, aux réactions et aux adaptations nécessaires pour faire face à une situation nouvelle¹¹. C'est

¹⁰ Iliya F. HARIK, *Politics and change in a traditional Society : Lebanon 1711-1815*, Princeton, 1968, 324 p. Dominique CHEVALLIER, «Les cadres sociaux de l'économie agraire...», art. cit.

¹¹ Pour l'historiographie de la France, voir les réflexions de Roger CHARTIER, «Le monde comme représentation», *Annales E.S.C.*, nov-déc. 1989, 6, p. 1505-1520. Pour les civilisations extra-européennes, voir notamment Serge GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire*, Paris, 1988, 374 p., et les autres travaux du même auteur. Jacques GERNET, *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris, 1982, 342 p.

une manière de redonner pleinement leur rôle aux autochtones, qui ne sont pas des victimes passives de l'acculturation. C'est une façon de replacer chaque partenaire de l'échange dans son propre mode de penser et d'agir.

Une telle démarche aboutit en général à montrer la complexité de la création culturelle, les lenteurs, les ambiguïtés, les contradictions de ce processus.

«Modes et techniques d'expression, mémoires, perceptions du temps et de l'espace, imaginaires fournissent ainsi matière à explorer les chassés-croisés des emprunts, l'assimilation des traits européens et leur déformation, les dialectiques du malentendu, de l'appropriation et de l'aliénation»¹².

On a traduit cette assimilation imparfaite, cette adaptation locale d'outils matériels et mentaux, l'effet sur la longue durée du choc culturel, par le concept d'«inculturation». Mais ce terme est chargé d'un sens théologique et apologétique. On peut se contenter de redéfinir le concept d'«acculturation» en fonction des interprétations récentes du phénomène¹³.

Dans ce contexte, la structure confessionnelle à elle seule ne permet pas de discerner la cohérence des comportements. Il faut replacer le christianisme oriental dans le domaine particulier de l'Empire ottoman et de l'islam dominant. Il faut tenir compte des formes d'organisation sociale des minorités chrétiennes, notamment autour de la famille et des notables. Aussi, ne nous sommes-nous pas attaché à l'étude d'une Eglise ou d'un groupe confessionnel particuliers. D'ailleurs, avant nous, des chercheurs avaient relevé des similitudes dans l'histoire des différentes obédiences catholiques¹⁴. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, les Maronites revendiquent leur union immémoriale avec l'Eglise romaine, et leur fidélité dogmatique¹⁵. Ils ne sont pas pour autant plus épargnés que les «schismatiques» et les «hérétiques» par la volonté post-tridentine de les «réformer» voire de les «christianiser», comme du reste le peuple catholique de France et d'Italie à la même époque.

¹² Serge GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire*, op. cit., p. 7.

¹³ Jacques GADILLE, «Sur l'«inculturation» : l'inculturation chrétienne est-elle possible?», *Recherches et Documents du Centre Thomas More*, 39, 83, p. 35-50. Jacques GADILLE, «Mission chrétienne et cultures», *R.H.E.*, 85, 3-4, 1990, p. 705-719.

¹⁴ Robert M. HADDAD, *Syrian Christians in Muslim Society. An interpretation*, Princeton, 1970, 118 p. Lucette VALENSI, «La tour de Babel : groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord», *Annales E.S.C.*, juillet-août 1986, p. 817-838.

¹⁵ Plusieurs auteurs maronites se sont évertués à en faire la démonstration. En particulier : Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-tâ'ifa al-mârûniyya*, édit. R. AL-SHARTUNI, Beyrouth, 1890, 472 p.

Du point de vue occidental, une longue tradition a forgé l'attitude de l'Eglise et des Etats chrétiens face à l'Orient musulman et ses minorités chrétiennes. Cependant, l'époque que nous parcourons marque le passage définitif de la « croisade » à la « mission », de la lutte contre l'infidèle à la colonisation, sous forme de « protection » ou de « protectorat ». Si les grands principes de la Réforme tridentine sont les mêmes au début du XVII^e siècle et à la fin du XVIII^e, les hommes qui les mettent en œuvre ont bien changé. Et la perception de l'Orient par les Occidentaux au temps de Volney n'est certes pas la même que celle du Père Joseph au début du XVII^e siècle, malgré certains éléments de continuité. Les débats très vifs qui déchirent l'Eglise romaine au XVIII^e siècle se perçoivent comme en écho au Proche-Orient, et influent non seulement sur la pratique missionnaire, mais sur la forme même du catholicisme oriental qui émerge à cette époque.

Quels critères nous permettent de juger de la pénétration de la Réforme catholique dans la société, et de ses effets sur les comportements et les mentalités ? Dans le domaine européen, cette enquête est déjà largement avancée. On s'est intéressé au niveau de scolarisation et aux performances de lecture et d'écriture de la population. Aux transformations de la sociabilité et de la structure familiale. A l'intériorisation des valeurs de dévotion, d'ordre, de travail, de mépris du corps, de politesse du geste. On a mis en lumière l'évolution de la mort et de ses rituels. On a exploré les transformations des sentiments de peur et de sécurité¹⁶.

Chacun de ces thèmes mériterait à coup sûr une recherche spécifique dans le monde du christianisme oriental. Nous nous contenterons donc d'une esquisse imparfaite de cette histoire, faite de quelques modestes relevés. Les sources permettent souvent mieux de saisir les normes, et les méthodes pour les inculquer, que leur assimilation réelle. Lorsque nous avons un témoignage sur cette dernière, il est souvent tributaire du point de vue du témoin.

Nous n'analysons pas des phénomènes massifs traduits en données sérielles. La nature de nos sources, presque exclusivement épistolaires, les composantes de notre problématique, et notre goût personnel, nous ont conduit vers une forme de récit qui combine souvent épisodes particuliers et fragments de biographies. Mais cette approche permet aussi de s'interroger sur le rapport de l'individu à un groupe et à une institution.

Cet ouvrage est issu d'une thèse soutenue à l'université de Nancy II en janvier 1993. Je remercie les membres du jury, qui ont

¹⁶ Voir dans la bibliographie ci-dessous les ouvrages de Philippe ARIES, Roger CHARTIER, Jean DELUMEAU, Louis CHATELLIER, François FURET et Jacques OZOUF, Robert MUCHEMBLED.

bien voulu me faire bénéficier de leurs précieuses remarques, afin d'améliorer le texte.

Pendant de longues années, mon directeur de thèse, Louis Châtellier, a suivi ce projet et les différentes étapes de sa réalisation. Il a dirigé mes travaux, sans ménager son temps. Il a su constamment orienter ma recherche des sources, et guider ma réflexion. Je lui exprime ma plus vive reconnaissance.

Ce travail a pu se réaliser grâce à l'Ecole Française de Rome qui m'a accueilli pendant trois ans. Je remercie particulièrement son Directeur des Etudes d'Histoire Moderne et Contemporaine Philippe Boutry, pour sa constante sollicitude.

J'ai bénéficié pendant mon séjour en Syrie de l'aide de l'IFEAD. J'en suis principalement reconnaissant à son bibliothécaire, Olivier Dubois.

A Alep et à Rome, j'ai trouvé partout un excellent accueil dans les dépôts d'archives que j'ai visités. J'en remercie les autorités responsables et les archivistes. Je tiens à faire une mention particulière pour les archives historiques de la Congrégation *De Propaganda Fide*, où j'ai passé beaucoup de temps, dans d'excellentes conditions de travail. J'en suis reconnaissant au Père Archiviste Sarkis Tabar, qui m'a fait bénéficier de sa compétence et de son amitié.

Les Moines Basiliens Alépins m'ont accueilli, et autorisé à photographier les icônes de Dayr al-Shîr. J'ai une pensée particulière pour mes amis, les Pères Michel Abras et Macarios Jabbour.

Le Professeur Elias Zayyât, de Damas, n'a pas ménagé son temps et ses efforts pour m'aider, en particulier dans la recherche des illustrations. Mme Sylvia Agemian, conservatrice du Musée Nicolas Sursock de Beyrouth, m'a également accueilli avec beaucoup d'intérêt. Jean-Patrick Jouhaud, de Strasbourg, m'a fait l'amitié de redessiner les cartes. Je leur manifeste toute ma reconnaissance.

Nombreux sont les amis qui, à Strasbourg, à Paris, à Damas, à Alep et à Rome, m'ont aidé d'une façon ou d'une autre dans ce travail. Je leur exprime ma gratitude. Parmi eux, je voudrais faire une mention particulière de Giovanni Pizzorusso, qui a nourri constamment ma réflexion de ses remarques et de ses références, et de Yûsef Soueif qui m'a fait profiter de son expérience du terrain, en plus de ses connaissances.

Cette recherche n'a pas été seulement un travail de laboratoire. Colette Thommeret, ma femme, a accepté de me suivre dans mes pérégrinations. Elle m'a constamment aidé et soutenu dans cette aventure. Je la remercie très vivement.

I

LES CHRÉTIENTÉS D'ORIENT AUX XVII^e-XVIII^e SIÈCLES

CHAPITRE 1

APERÇU HISTORIQUE ET GÉOGRAPHIQUE

UNE MOSAÏQUE : DIVISIONS HISTORIQUES

«L'extrême dispersion des populations chrétiennes de l'Orient frappe d'abord, non moins que leur curieuse variété : c'est une mosaïque, et si complexe, si enchevêtrée qu'elle décourage le dessinateur»¹.

Cette remarque, concernant le Proche-Orient contemporain, peut s'appliquer, dans une large mesure, au début du XVII^e siècle. La complexité et l'enchevêtrement étaient sans doute moindres en ce temps où les communautés n'avaient pas encore connu les scissions uniates ni le lot de migrations volontaires ou forcées, d'expulsions et de massacres qui auront caractérisé le XX^e siècle. Elles frappaient cependant voyageurs et missionnaires, qui se devaient généralement d'en dresser le tableau pour leurs lecteurs occidentaux, en y ajoutant les «sectes» d'origine musulmane, non moins variées.

Ces Eglises ont été parmi les premières à se constituer. Leur langue, leurs livres liturgiques en sont les témoignages. De même que la présence obsédante des vestiges matériels de la chrétienté ancienne, partout visibles au XVII^e siècle au-delà des Lieux Saints de Palestine. Beaucoup servent encore au culte, comme le temple de Vénus à Baalbek consacré à Sainte-Barbe par les «Grecs», les petits sanctuaires du V^e siècle Saint-Georges et Saint-Elie à Ezraa ('Azrâ'a) dans le Hawrân, ou l'église Saint-Michel dans le donjon du Castel Blanc croisé à Safîtâ. D'autres ont été transformés en mosquées, mais gardent parfois une marque de leur ancienne appartenance chrétienne, comme l'église Saint-Georges de Homs, où les fidèles peuvent continuer à venir et y entretenir une lampe. Ou l'église Saint-Sauveur à Beyrouth, qui conserve dans une crypte un antique crucifix miraculeux. D'autres enfin, ruines abandonnées, comme Saint-Siméon-Le-Stylite, près d'Alep, attirent encore de discrets pèlerins².

¹ Pierre RONDOT, *Les chrétiens d'Orient*, Cahiers de l'Afrique et de l'Asie, IV, Paris, 1955, p. 11. On compte aujourd'hui 13 obédiences chrétiennes principales au Proche-Orient.

² Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie et du Mont Liban*, Paris, 1722, T.1, p. 152-

On pourrait diviser les Chrétiens de Syrie en trois groupes, suivant leur appartenance à une langue, à une tradition et à une culture spécifiques. Le premier serait le groupe araméen, formé des Maronites, des Syriens (appelés «Jacobites») et des Chaldéens, «Syriens Orientaux» (ou «Nestoriens»). Ils partagent la même langue de culte (le syriaque), une tradition liturgique apparentée, une histoire similaire sur plusieurs points³. Le second groupe est celui des «Grecs» (*Rûm* en arabe), liés à l'Empire byzantin et à sa religion officielle (d'où leur appellation de *malakiyyîn*, Melkites, ou «gens du royaume», qui est réservée aujourd'hui aux seuls uniates). Le troisième est celui des Arméniens, qui se caractérise par une langue indo-européenne, une Eglise et une histoire spécifiques.

Faut-il le rappeler? Ces Eglises ont vécu tous les débats, toutes les spéculations autour du problème de l'Incarnation. Ces questions qui ont provoqué finalement des déchirures définitives dans la chrétienté sont parfois rapportées à une certaine conception «orientale» ou «sémitique» de la Divinité, qui aurait par ailleurs rendu la population du Proche-Orient plus perméable au monothéisme absolu de l'islam. Cependant, les querelles théologiques ne portaient souvent que sur des nuances. Des tentatives de compromis ont été élaborées, qui se sont soldées par des échecs. Car les ruptures ont davantage été occasionnées par les particularismes culturels et politiques, le refus de l'hellénisme et de l'autorité de Byzance, que par les questions théologiques elles-mêmes. Ces Eglises ont connu l'épreuve – ont eu la chance, disent aujourd'hui les théologiens – de n'avoir presque jamais été liées à une puissance temporelle dominante, d'avoir toujours été marginales par rapport aux forces politiques en place⁴.

Nestorius, moine d'Antioche, évêque de Constantinople en 428, insiste énergiquement sur la distinction entre la nature humaine et la nature divine du Verbe incarné et conteste le qualificatif de *theotokos* (Mère de Dieu) pour désigner la Vierge Marie. Il dresse contre

153 (Baalbek) et p. 237 (Homs). Jean LASSUS, «Deux églises cruciformes du Hauran», *B.E.O.*, 1, 1931, p. 13-48. Joseph BESSON, *La Syrie Sainte*, Paris, 1660, T.1, p. 134. (Beyrouth). Bûlus AL-HALABI, *Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche*, édit. arabe et traduction franç. (incomplète) par B. RADU, *Patrologia Orientalis*, XXII, p. 62 (Şafîta).

³ Michel HAYEK, «Maronite (Eglise)», *D. S.*, T. 10, col. 631-644.

⁴ Sur le contexte historique du V^e siècle et son rapport avec les ruptures dans l'Eglise, Henri-Irénée MARROU, *L'Eglise de l'Antiquité tardive 303-604*, Paris, 1985, p. 119-125, p. 143-167. La meilleure synthèse sur l'histoire des Chrétientés du Proche-Orient est celle de Joseph HAJJAR, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris, 1962, 381 p. Voir aussi Cyrille KARALEVSKIJ, «Antioche», *D.G.H.E.*, T.III, 1924, col. 563-703; Wilhelm DE VRIES, *Orthodoxie et catholicisme*, Tournai, 1967, 183 p. ; du même : *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris, 1974, 282 p.

lui Cyrille, évêque d'Alexandrie, qui souligne la divinité du Christ et affirme son attachement à la « Mère de Dieu ». Le Concile d'Ephèse, tenu dans la confusion en 431, condamne Nestorius et ses adeptes. Ceux-ci, réfugiés à Edesse (Urfa), rencontrent le particularisme des Chrétiens de Perse, (catholicossat de Séleucie-Ctésiphon), vers 484, et créent une Eglise dissidente aux marges de l'Empire byzantin. Elle connaît son heure de gloire entre le VII^e et le XIII^e siècle, lorsqu'elle se répand en Inde (Malabar) et en Asie centrale jusqu'en Chine. Mais la conversion des envahisseurs mongols à l'islam au XIV^e siècle amène le déclin rapide des Nestoriens, qui ne survivent qu'en petits groupes en Mésopotamie et en Perse. A l'aube du XVII^e siècle, on les trouve notamment autour de Dyarbakir et Mossoul, à Bagdad et à Bassorah, et organisés en tribus parmi les Kurdes dans les impénétrables montagnes du Hakkâri. Ils sont en dehors du secteur de notre étude donc, à part quelques individus, installés ou de passage, à Alep ou dans d'autres villes de Syrie.

En 433, les partisans de Cyrille d'Alexandrie et ceux de Jean d'Antioche, qui s'étaient affrontés au concile d'Ephèse, parviennent à un compromis autour d'une profession de foi commune. Mais un courant peu favorable à cette union développe, en réaction aux argumentations de Nestorius, des positions qui insistent sur le caractère divin de l'Incarnation, au détriment de son humanité. Eutychès, propagateur de cette doctrine « monophysite », un temps soutenu par l'Empereur, obtient l'approbation du Concile d'Ephèse (449) présidé par Dioscore d'Alexandrie. Mais le Concile de Chalcédoine (451) affirmant la double nature complètement humaine et complètement divine du Christ, dans une seule personne et une seule hypostase, condamne le « monophysisme ». Cependant, la doctrine chalcédonienne d'inspiration plutôt occidentale ne l'emporte pas tout de suite en Orient, la hiérarchie ecclésiastique reste partagée, les Empereurs cherchent le compromis ou soutiennent même le « monophysisme ». C'est Justinien qui impose clairement la formulation de Chalcédoine, provoquant par la répression la constitution d'Eglises « monophysites » dissidentes. En Egypte, c'est la naissance de l'Eglise copte. En Syrie, Jacques Baradaï, évêque d'Edesse, fonde une hiérarchie séparée entre 542 et 578 (d'où le nom de « Jacobites » donné à ses adeptes). Cette Eglise, d'abord assez florissante sous la protection de l'islam, productrice d'œuvres intellectuelles, connaît le déclin et le repli à partir du X^e siècle. Au XVII^e siècle, elle est – nous le verrons – encore présente en Syrie. Mais son centre est Mardîn et les couvents des environs (Tûr 'Abdîn) où réside le Patriarche⁵.

⁵ Henri-Irénée MARROU, *L'Eglise de l'Antiquité tardive*, op. cit., p. 126-167. Pour l'histoire des chrétiens de Mésopotamie, voir Pierre RONDOT, op. cit., p. 152

La communauté maronite s'est constituée à l'ombre d'un monastère fondé sur les bords de l'Oronte, près d'Apamée, au IV^e siècle. Les moines de Saint Maron ont d'abord été d'ardents chalcédoniens, soumis aux persécutions des monophysites. Toutefois, une partie d'entre eux au moins semble avoir été gagnée au « monothélisme », tentative de compromis dogmatique élaborée sous l'empereur Héraclius reconnaissant au Christ une double nature, mais une seule volonté. Cette définition théologique conçue en pleine expansion musulmane pour tenter de réconcilier les différentes obédiences chrétiennes en Orient, a été condamnée en 681, mais s'est répandue en Syrie par la suite. Depuis Guillaume de Tyr, l'Occident n'a pas cessé de soupçonner les Maronites de « monothélisme », ce qui, du XVI^e au XX^e siècle, a provoqué de nombreux débats, de nombreuses polémiques. D'autre part, ils ont vraisemblablement subi l'influence des Jacobites, dont ils partageaient en effet la langue, et, à certains moments, la vie et les livres. Ils se sont toujours défendus de ces accusations. Dans le fond, la chose la plus inexplicable – voire inacceptable –, si ce n'est au nom d'une quelconque hétérodoxie, pour les Jacobites, pour les Byzantins comme pour les Latins, c'est leur autonomie. Ils se sont constitués en Eglise au VIII^e siècle, derrière un patriarche revendiquant le titre d'Antioche lors d'une vacance du siège, dans des circonstances assez obscures. Les montagnes du Liban étaient christianisées, et abritaient des formes de vie ascétique déjà bien avant. C'est toutefois vers cette époque que les Maronites auraient commencé à s'y transférer. Leur patriarche s'y serait installé définitivement en 327 de l'Hégire (939). Ils sont restés attachés à la tradition liturgique syriaque au moment où l'Eglise melkite se byzantinisait, jusqu'aux premiers effets de l'influence latine, au temps des croisades. (*Quae divinae Sapientiae*, Innocent III, 1215)⁶.

et suivantes; John JOSEPH, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle-East. The case of the Jacobites in an age of transition*, Albany, 1983, 240 p. Jean Maurice FIEY, *Assyrie chrétienne*, T.1, 320 p., T.2, 890 p., Beyrouth, 1965 et T.3, 316 p., Beyrouth, 1968; du même : *Mossoul chrétienne. Essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, Beyrouth, 1959, 164 p. ; Jean-Marie MERIGOUX, *Les chrétiens de Mossoul et leurs églises pendant la période ottomane de 1516 à 1815*, Mossoul, 1983, 155 p. dactyl.. Les Assyriens du Hakkâri sont « découverts » et assez précisément décrits par François Piquet, ancien consul d'Alep nommé évêque de Babylone, SOCG, 489, 193rv-194rv, 11 juin 1680.

⁶ L'ouvrage de Pierre DIB, *L'Eglise maronite*, T.1, Paris, 1930, 276 p., T.2, Beyrouth, 1962, 628 p., T.III, Beyrouth, 1973, 358 p., est érudit, mais très marqué par l'idéologie de son temps; sur l'élaboration de l'histoire nationale maronite, voir Kamal S. SALIBI, *Maronite historians of mediaeval Lebanon*, Beyrouth, 1959, 262 p. Youakim MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne / Domaine maronite*, Beyrouth, 1984, 5 T., présente en français des sources de l'histoire maronite et quelques travaux historiographiques. Sur l'influence réciproque entre Maronites et

Les Melkites, seuls chalcédoniens déclarés avec les Maronites, et fidèles à Byzance, ont en grande partie adopté sa liturgie à partir du IX^e siècle. Ils ne peuvent cependant être entièrement assimilés aux Grecs : leurs origines ne se réduisent pas à l'élément hellénisé des villes syriennes, puisque leur implantation rurale est attestée, de même que l'usage parmi eux de la langue syriaque. Du point de vue de la liturgie, ils ont conservé des particularités par rapport aux Grecs, que le diacre Bûlus, accompagnant son père Makâryûs III, patriarche d'Antioche, dans son voyage vers Constantinople en 1652, relève à partir de Brousse (*Bursâ*). Leurs collections de droit canonique en arabe ont été constituées hors de l'influence du droit byzantin; elles reprennent en revanche des sources orientales rejetées par Byzance mais reconnues par les autres Eglises de la région⁷. Par ailleurs, leurs patriarches ont adopté parfois une position modérée dans les conflits entre Rome et Constantinople⁸.

Les Arméniens n'appartiennent pas au monde sémitique. Constitués en Etat depuis 189 av. J.C., ils furent parmi les premiers à adopter le christianisme comme religion officielle en 301. Cependant, en guerre avec les Perses au moment du concile de Chalcédoine, ils rejetèrent le dogme défini par celui-ci à propos de la double nature du Christ, et se rangèrent donc parmi les monophysites, avec les Coptes et les Jacobites, partageant avec eux la méfiance, voire l'hostilité envers Byzance. Néanmoins, ils furent aussi, avec les Maronites, ceux qui entretenaient les contacts les plus fréquents avec la Chrétienté latine au moment des croisades⁹.

Débats dogmatiques et querelles théologiques n'ont en fait plus guère cours au début du XVII^e siècle¹⁰. Ce qui subsiste de l'histoire variée et concurrente de ces communautés, c'est une organisation ecclésiastique particulière, avec des sièges épiscopaux plus conformes à l'héritage de l'histoire qu'à la distribution géographique

Jacobites : Joseph FEGHALI, *Histoire du droit de l'Eglise maronite*, Paris, 1962, p. 62. Sur la première christianisation de la Phénicie : Youhanna SADER, *Croix et symboles dans l'art maronite antique*, Beyrouth, 1989, 351 p.

⁷ Bûlus AL-HALABI, *Voyage du Patriarche ...*, op. cit., p. 79-80. Elias JARAWAN, «La collection canonique arabe des Melkites et sa physionomie propre d'après documents et textes en comparaison avec le droit byzantin», *Apollinaris*, 41, 1968, P. 151-257.

⁸ Pour une appréciation générale et une bibliographie concernant les Melkites, voir Serge DESCY, *Introduction à l'histoire et l'ecclésiologie de l'Eglise melkite*, Beyrouth, 1986, 126 p.

⁹ Voir : Gérard DEDEYAN, *Histoire des Arméniens*, Toulouse, 1982, 701 p. et Avedis K. SANJIAN, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Harvard, 1965, 390 p.

¹⁰ Samir Khalil SAMIR, «Le patrimoine de langue arabe», dans *Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient*, Actes du Premier Symposium Interdisciplinaire, Harissa, 15-18 oct. 1987, Beyrouth-Jounieh, 1988, p. 231-260.

des fidèles, avec une liturgie spécifique, leur permettant d'affirmer et de conserver leur originalité. Seule l'Eglise maronite reconnaît la primauté du siège de Pierre dans sa définition romaine, en demandant au Pape l'envoi du pallium pour confirmer l'élection de son Patriarche. Nestoriens, Jacobites, Melkites et Arméniens, malgré des tentatives d'union sans lendemain et des ralliements individuels à Rome, restent attachés à l'autonomie de leurs Eglises respectives, rejetant la conception monarchique occidentale de la primauté élaborée à partir de la réforme grégorienne.

UNE MOSAÏQUE : DISPERSION GÉOGRAPHIQUE

A cette variété d'appartenance s'ajoute un autre trait spécifique : celui de l'extrême morcellement géographique, résultat en partie des ruptures dogmatiques et politiques antéislamiques. Des « îles sous la croix » selon l'image de Pierre Rondot¹¹, qui traduit bien l'étroitesse des groupes, leur isolement au milieu d'un islam largement majoritaire, et la grande diversité de leurs conditions de vie.

Il est difficile, dans l'état actuel des connaissances, de donner un tableau très précis de la démographie des minoritaires dans l'Empire Ottoman. Les documents les plus sûrs sont les recensements par feux de tous les sujets du Sultan, et les rôles fiscaux dressés en vue du prélèvement de la *jizya* (capitation) que tous les *dhimmîs* (« protégés ») mâles et adultes, à l'exception des moines et des infirmes, doivent en principe acquitter. Ces listes ne traduisent pas forcément l'état réel de la population, et ne sont disponibles ni pour toute la région, ni pour toute la période étudiées¹². De leur côté, les indications chiffrées données par les voyageurs et les missionnaires

¹¹ Pierre RONDOT, *Les chrétiens d'Orient*, op. cit., p. 12.

¹² Toutes les données concernant les recensements ottomans dans la province (*wilâya*) de Damas sont tirées de Muhammad A. BAKHIT, « The Christian population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century », dans Benjamin BRAUDE et Bernard LEWIS (direct.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functional of a Plural Society*, New York, Londres, 1982, T. 2, p. 19-66. Voir aussi Omer Lutfi BARKAN, « Essai sur les données statistiques des registres de recensements dans l'Empire ottoman », *J.E.S.H.O.*, 1957, p. 9-36. Pour l'évaluation de la population des grandes villes syriennes, voir Antoine ABDELNOUR, *Habitat et fonctions urbaines en Syrie (XVI^e-XVIII^e)*, Thèse, Paris, 1979, p. 60-105 et André RAYMOND, *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Paris, 1985, p. 39-66. Pour Alep, André RAYMOND, « The population of Aleppo in the sixteenth and seventeenth centuries according to Ottoman census documents », *I.J.M.E.S.*, 16, 1984, p. 447-460. A propos des rôles fiscaux ottomans, voir Bûlus AL-HALABI, *Voyage*, op. cit., p. 65.

surévaluent généralement le nombre d'habitants et la proportion des minoritaires.

La population la mieux connue est celle des deux villes principales, Damas et Alep. En attribuant 6 personnes à chaque foyer déclaré, la première compterait 6290 chrétiens en 1569 (1021 foyers, plus 164 célibataires), soit 12% de la population totale (52 000 habitants). Ils vivent la plupart dans le quartier chrétien traditionnel de *Bâb Tûma* et *Bâb Sharqî*. Au XVIII^e siècle, ils sont également mentionnés dans les faubourgs de *Saffamri* (Safwâniyya?) où les Pères de la Terre Sainte ouvrent une église, de *Shaghûr*, de *Babala* (Bâb Al-lâh) et de *Sahnaya*. Ils sont présents à la même époque dans le *Mîdân*, le grand faubourg populaire sur la route du Hîjâz et du Hawrân¹³. Les plus nombreux sont les *Rûm*-s, dont le patriarche réside normalement à Damas. En dehors de leur église principale de la *Maryamyé*, ils en ont deux autres dédiées respectivement à Saint Nicolas et aux Saints Cyprien et Justine (*Kibriyânûs* et *Yûstîniya*)¹⁴. Les Arméniens formeraient un groupe de 30 ménages au XVI^e siècle. Ils ont un petit couvent et une église Saint-Sargis restaurés en 1617. Mais ils sont rarement signalés dans les documents des XVII^e et XVIII^e siècles¹⁵. Les Syriens, qui constituaient traditionnellement la seconde communauté en nombre à Damas, ont toujours un évêque titulaire du siège, mais paraissent peu nombreux. Un rapport de 1719 les évalue à 150 familles, desservies par trois prêtres. Les Maronites, mentionnés dans les documents ottomans, ont une petite église, et un évêque titulaire généralement non résident. Leur nombre est vraisemblablement en baisse au XVII^e siècle. En 1710, ils ne seraient qu'une cinquantaine de familles¹⁶.

A Alep, la proportion de chrétiens dans la population totale est assez faible, mais sous-estimée sans doute dans les évaluations fiscales du XVI^e siècle (2000 personnes, sur un total de 52 000, soit 4%). Elle est en tout cas en très forte croissance, et compte 2500

¹³ CP, 75, MELCHITI, f.64r-68r, 1729. CP, 83, MELCHITI, f.392r, 1746-1748. Richard THOUMIN, «Deux quartiers de Damas. Le quartier chrétien de Bâb Muşallâ et le quartier kurde», *B.E.O.*, I, 1931, p. 99-131. Qistantîn Bâsha, «Mulhaq bi safra al-ba'tryark Makâryûs al-halabî», *Al-Massara*, 1922, p. 359-367, rapporte que le patriarche Makâryûs serait mort le 15 juin 1672 pendant une visite aux chrétiens du Mîdân.

¹⁴ Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rîkh bilâd al-Shâm*, Harissa, 1930, p. 22 (1749) et p. 47 (1757).

¹⁵ Muhammad A. BAKHIT, «The Christian...», art. cit., p. 25. Avedis K. SANJIAN, *The Armenian...*, op. cit., p. 57.

¹⁶ Pietro della VALLE, *Les fameux voyages de Pietro della Valle gentilhomme romain*, Paris, 1664, T.I, p. 371. SC, SIRI, I, f.161rv-162r, Michel NAU, Damas, 17 mars 1671; ACTA, 90, 1720, f.51v-52rv (Syriens). SOCG, 577, f.664r-666r, 10 sept. 1710, Lorenzo di S. Lorenzo; SOCG, 601, f.369-375, le même indique 178 maronites en 1715.

adultes masculins fiscalisés en 1640, 5391 en 1695, soit 20% de la population totale¹⁷. Le plus grand nombre vit dans le faubourg nord-ouest de la ville appelé Jdaydé (*Ṣalibiyya al-Jadîda*), où, dès le XV^e siècle, les Grecs ont une église de la Vierge jouxtant celle des Maronites (Saint-Elie, la plus petite) et celles des Arméniens, dont la principale est consacrée aux Quarante Martyrs, l'autre à la Vierge également. Cependant, ils ne vivent pas tous regroupés dans le même quartier : on en trouve dispersés parmi les musulmans, notamment dans les autres faubourgs nord de la cité, mentionnés dans les rapports des missionnaires latins : à *Shar'asûs*, où les Grecs ont une chapelle Saint-Georges au XVIII^e siècle, à *Qastal Harâmî*, *Bâb Ag-hyûr*, *Bâb al-Naṣr*, *Almâjî*... Les Melkites sont les plus nombreux, avec un archevêque, et 12 prêtres en 1668¹⁸. Puis viennent les Arméniens, dont la communauté, déjà signalée à Alep au VIII^e siècle, se renforce considérablement entre le XV^e et le XVIII^e. Ils comptent 22 prêtres en 1661, et ont un évêque résident¹⁹. Les patriarches des Syriens ont souvent visité ou habité Alep entre le XV^e et le XVII^e siècle, et la ville est le siège d'un évêché, occupé sans interruption à partir de 1597. Leur église, (construite à Jdaydé peu après celle des autres confessions, près du *sûq bawâba al-yasmîn*), est plus grande et plus belle que les autres²⁰. Les premiers Maronites descendant des villages du Liban sont venus s'installer en 1489 si l'on en croit une notice manuscrite laissée par l'illustre archevêque maronite de la ville,

¹⁷ Antoine ABDELNOUR, *Habitat...*, op. cit., p. 85-88. Bruce MASTERS, *The origin of western economic dominance in the Middle East*, New York, 1988, p. 42. Du même : « Patterns of migration to ottoman Aleppo in the 17th and 18th centuries », *I.J.T.S.*, 1987, 4, 1, p. 75-89.

¹⁸ Nâwufitûs IDLIBI, *Jawla fî kanâ'is Ḥalab al-qadîma*, Alep, 1988, 72 p. Au XV^e siècle, l'église des Grecs est dite consacrée à Saint-Georges, mais en 1633, elle est dite de la « Vierge » (*ibidem*, p. 25). On a signalé d'autre part des *Miracles qui s'opèrent dans l'église de la Vierge à Alep* et des *Miracles qui s'opèrent dans l'église de Saint-Georges à Alep* rédigés par Yûhannâ Ibn Sâlih Ibn 'Azâr, dit Ibn Al-Shabb, qui vivait à Alep en 1641 : Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du V^e au XX^e siècle*, Vol. IV, T I : 1516-1724, Louvain, 1979, p. 224. Faut-il en conclure que dès cette date, les Melkites avaient leur chapelle Saint-Georges à Shar'asûs? Elle est utilisée par les orthodoxes au temps de l'évêque Neophytos (vers 1770) : MISC. VAR., 1, f.198v, « breve notificazione della città di Aleppo... ». Kâmil AL-GHAZZI, *Nahr al-dhahab fî ta'rîkh Ḥalab*, Alep, 1342(H), T.III, p. 416.

¹⁹ ARCD, Plut 245 c1, 1667; Plut 245 c2, 1668; Plut 224 g, 1658; Plut 245 c8, p. 9; AN, Paris, L 932, n° 4 quater. Les ouvrages de base pour l'histoire des Arméniens d'Alep sont ceux de Ardasasat SURMEYAN, *La vie et la culture arméniennes à Alep au XVII^e siècle*, Paris, 1934, 42 p. et surtout son *Histoire des Arméniens d'Alep*, T.1, Alep, 1944; T.2, Beyrouth, 1946; T.3, Paris, 1950 (en arménien). Voir aussi Avedis K. SANJIAN, *The Armenian...*, op. cit., p. 46-50, et Kâmil AL-GHAZZI, *Nahr al-dhahab...*, op. cit., T.1, vol.1, p. 473-476.

²⁰ Nâwufitûs IDLIBI, *Jawla fî kanâ'is...*, op. cit., p. 29 et suiv.

Jarmânûs Farhât²¹. Et le groupe n'a cessé de croître. Istifân Al-Duwayhî, missionnaire de la Congrégation *de Propaganda Fide* et futur patriarche de son Eglise, indique 3000 âmes dans la paroisse d'Alep dont il a la charge en 1665. Le registre de baptêmes commencé vers le même moment confirme ce chiffre si l'on rapporte les 69 naissances de 1667, les 84 de 1668, les 71 de 1669, à un taux de natalité de 20 pour mille. Il n'y a cependant pas d'évêque maronite résident avant le début du XVIII^e siècle²². Les Chaldéens n'ont pas d'église dans la ville, mais fréquentent celles des Frères Mineurs, des Syriens ou des Maronites. D'après le Gardien de Terre Sainte ils seraient un groupe d'une centaine de maisons en 1634²³.

Toutes les autres villes de Syrie ont une communauté chrétienne, à majorité grecque. Tripoli compte environ 9000 habitants en 1623 d'après les sources fiscales, dont 2600 chrétiens, soit 30% de la population. Des chiffres similaires sont enregistrés en 1596 pour Baalbek, où Maronites et Grecs ont leur église respective. Une minorité chrétienne est également présente à Hama (12 000 habitants au XVI^e siècle) et à Homs, principal centre d'implantation des Syriens, où l'on trouve trois églises. Un sizième (2500) seulement des 15 000 habitants de Jérusalem est chrétien, très majoritairement melkite, en 1566²⁴.

Au début du XVII^e siècle, deux régions rurales ont une forte population chrétienne. D'abord, la Vallée Sainte maronite (*wâdî qâ-dîsha*), qui regroupe la douzaine de villages exclusivement chrétiens du *Jubba Bsharrî* autour du couvent de Qannûbîn, siège habituel du patriarche maronite, avec son prolongement vers la plaine et Tripoli (Zghurta et le *Jabal Zawwiyya*). Dans le *bilâd Kûra*, plus au sud, où le couvent grec de Belmont (*Dayr Balamand*) a été restauré au début du XVII^e siècle, le patriarche Makâryûs III visite une dizaine de villages en 1648. Puis il parcourt le 'Akkâr, au nord. Mais la liste des villages visités nommés par son fils dans sa chronique n'est sans

²¹ Livre liturgique manuscrit, Bibliothèque de l'archevêché maronite d'Alep, n°705. Cité par Nâwufîtûs IDLIBI, *Jawla fî kanâ'is...*, op. cit., p. 15. Mais à la fin du XI^e siècle, Tûmâ de Kafartâb, évêque maronite d'Alep, apparaît dans les sources : Kamal S. SALIBI, *Maronite historians*, op. cit., p. 44-45. Kâmil AL-GHAZZI, *Nahr al-dhahab...*, op. cit., T.1, p. 480-484.

²² SOCG, 235, f.183rv, Alep, 23 oct. 1665. Registre paroissial de l'archevêché maronite d'Alep, 1666-1925. Copie arabe réalisée sur l'original karshûnî en 1922, 1081 p. Vers 1671, 234 hommes et 225 femmes font un don pour l'agrandissement de l'église maronite : Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), *Wathâ'iq ta'rikhiyya 'an Hâlab*, T.1 (1606-1827), Beyrouth, 1958, p. 35-36.

²³ SOCG, 59, f.110r, Alep, 16 juil. 1634.

²⁴ Antoine ABDELNOUR, *Habitat...*, op. cit., p. 438-456. Muhammad A. BAKHIT, «The Christian...», art. cit., p. 29 et 30, p. 47-50, p. 52. Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie*, op. cit., T.1, p. 98 et 113 (Baalbek), p. 237 (Homs).

doute pas exhaustive, et on ne sait ni quel en est le nombre d'habitants, ni quelle y est la proportion de chrétiens. En 1669, Duwayhî, de passage dans cette dernière contrée, y signale la forte présence maronite et la ruine de presque toutes leurs églises²⁵.

La deuxième région de forte implantation est le versant Est de l'Antiliban, au Nord de Damas (vallée du Barada, et *Jabal Qalamûn*), où Blûdân, Kubrâ, Şaydnâyâ, Ma'arat Şaydnâyâ et Ma'lûlâ sont donnés comme entièrement chrétiens dans les recensements fiscaux ottomans du XVI^e siècle. En tout, 14 villages presque côte à côte ont une population majoritairement chrétienne melkite dans cette zone. Plus à l'est, Şadad et Hadath sont les centres du principal secteur d'implantation rurale de la communauté syrienne, près de ses monastères de Mâr Mûsâ (aux environs de Nabk) et de Mâr Yulyân Al-Shaykh (à Qaryatayn). Certaines de ces localités sont de gros bourgs : si on attribue six individus à chaque foyer fiscal déclaré, la population chrétienne de Şaydnâyâ s'élève à 1382 en 1569 (230 foyers, 2 célibataires), celle de Ma'arat Şaydnâyâ à 1380 (230 foyers), celle de Ma'lûlâ à 1270 (190 foyers et 130 célibataires). Qârâ, dont la moitié des habitants est musulmane, compte 1658 chrétiens en 1596 (258 foyers, 90 célibataires), et Yabrûd 1490 (240 foyers, 50 célibataires).

Cependant l'occupation humaine n'a pas dans cette région la continuité qu'on trouve dans une campagne française. Ces villages, souvent situés à plus de 1000 m d'altitude, sont la plupart construits sur des sites défensifs commandant une oasis. Entre le territoire cultivé de deux localités voisines, d'immenses étendues désertes. De la même manière, le *Jabal Lubnân*, la montagne maronite, est un pays reculé, une terre de refuge au-dessus de 1000 m, adossée à l'est aux sommets qui atteignent 3000 m, coupée de la côte vers l'ouest par des parois vertigineuses où s'encaissent profondément les cours d'eau. Les deux régions ont, au prix de cet isolement, su conserver une part de leur originalité. La langue syriaque, encore en usage sous une forme dialectale dans le Jubba Bsharrî au XVII^e siècle et pratiquée à Ma'lûlâ jusqu'au XX^e siècle peut entre autre en être un témoignage²⁶.

²⁵ Bûlus AL-HALABI, *Voyage...*, op. cit., p. 59-62. SOCG, 423, f.548rv-549r, Ehden, 15 juillet 1669.

²⁶ Sur l'importance de Qâra et de son diocèse dans l'Eglise melkite, voir Joseph NASRALLAH, « Voyageurs et pèlerins au Qalamoun », *B.E.O.*, X, 1943-1944, p. 5-38 et du même, « Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1500 à 1634 », extrait de *P. O. C.*, 1956-1957, p. 35 note 75. Sur les villages des Syriens aux environs de Homs, Jurjus STAYTA, « Zaydal wa kathlaka sukkânihâ », *Majalla al-athâr al-Sharqiyya*, 1927, 1, p. 265-268, 10, p. 681-688. Belle évocation géographique du *Jabal Lubnân* dans Jacques WEULERSSE, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris 1949, p. 263 et suiv., de l'Antiliban p. 278 et suiv. Mention de

Hors de ces zones, la population chrétienne est extrêmement dispersée. Entre le *Nahr* (fleuve) Ibrâhîm et le *Nahr Al-Kalb*, le Kisruwân, sous le gouvernement des Banu 'Assâf, devient une région à forte présence chrétienne dès la fin du XVI^e siècle. Les données fiscales ne rendent sans doute qu'imparfaitement compte du mouvement migratoire des Maronites du Nord vers ce district. Elles y signalent néanmoins des chrétiens dans 16 petits villages sur trente-six. Plus au Sud, dans le Matn et le Shûf, ils sont quasiment absents suivant la même source. Dans la plaine de la Biqâ'a, à part Baalbek, seuls quelques villages isolés sont entièrement ou majoritairement chrétiens. Le patriarche Makâryûs ne s'y est pas aventuré. Duwayhî y trouve des Maronites parmi les Grecs et les Musulmans en 1660²⁷. Le Hawrân, au sud de Damas, ne contient plus que de petites communautés très minoritaires, cherchant vraisemblablement à rompre l'isolement et l'insécurité en se dirigeant vers le centre plus important de Ezraa ('Azra'a). Le vicaire (*wakîl*) du *bilâd Hawrân*, se dit chargé de plus de 2000 paroissiens en 1722. A l'est du Jourdain, des chrétiens sont présents en petits groupes dans une quinzaine de villages des environs de 'Ajlûn, et, plus au sud, autour de Karak. L'entrepreneur archevêque melkite catholique de Tyr et Sidon Aftîmyûs Şayfî évoque en 1712 « les *bilâd al-Karak* sur le chemin du *Hijâz* et, près d'eux, les *bilâd banî Knâna* » où, affirme-t-il avec quelque exagération, « il y a beaucoup de chrétiens... »²⁸. La Galilée (*Liwâ'* de Şafad), la Samarie (Naplouse) et la Judée (Jérusalem) ne comptent que fort peu de chrétiens à la fin du XVI^e siècle, hormis les religieux des différents couvents chargés d'accueillir les pèlerins aux Lieux Saints. Il est significatif que le caractère exclusivement chrétien du peuplement de Bayt Jâlâ près de Bethléem (239 foyers en 1596) prête lieu à une légende, rapportée par les Occidentaux, qu'aucun musulman ne peut y survivre plus de deux ans²⁹.

Vers le nord, entre Tripoli et Lattaquié, on trouve, jusqu'à au-

l'usage du syriaque au Jubba Bsharrî : Domenico MAGRI, *Breve racconto del viaggio al Monte Libano*, Rome, 1655, p. 42 (voyage de 1624). Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique très particulière des Saints Lieux et de la Terre de Promission*, Paris, 1646, p. 439. Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie*, op. cit., T.1, p. 215. Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.1, p. 319-320 conclut, après enquête, que le syriaque n'est plus parlé, mais il ne prend pas en compte les dialectes.

²⁷ SOCG, 235, f.72rv-73r, Ehden, 8 juin 1660.

²⁸ CP, 75, MELCHITI, f.266v-267r (arabe), f.165rv (traduct.ital.). Al-Khûrî Hannâ ibn Abâ Kâmil, *wakîl bilâd Hawrân*, à Şayfî, 11 sept. 1722 (lettre publiée dans Qisṭantîn BASHA, *Ta'rikh ṭā'ifa al-Rûm al-malakiyya wa ruhban al-mukhalliyya*, Saïda, 1938, p. 388-390); SOCG, 585, f.330v-330r (arabe), f.325r-329v (trad. ital.), Aftîmyûs Şayfî, Saïda, 13 sept. 1712.

²⁹ Henry MAUNDRELL, *A journey from Aleppo to Jerusalem*, Londres, 1810, p. 123.

jourd'hui des villages grecs et maronites disséminés dans la montagne (le « Djebel Alaouite ») parmi les musulmans sunnites et les nuṣayrî-s (alaouites) qui y sont majoritaires. La partie méridionale de cette zone a une forte densité chrétienne, notamment autour du puissant couvent grec de Saint-Georges (*Mâr Jurjus al-Ḥamîra*). Le patriarche Makâryûs y visite les villages de Sisniyya, Bûwaydâ, Şâfî-tâ, Tannûrîn, Mârmârî-tâ, Huṣn (Krak des Chevaliers), 'Anâz, 'Arbâh et 'Afyûn avant de rejoindre Hama³⁰. Le carme Elia Giacinto parcourt la même région du *wâdî Şafrâ*, en 1710. Il exerce son ministère auprès des Maronites habitant Kafrûn et les environs. Entre Şafî-tâ et Tartous, il signale le village de 'Ayn Ariffa où chrétiens et nuṣayrî-s vivent mêlés. Au nord de Lattaquié, l'Anglais Maundrell découvre en 1697 à une heure de Al-Bahlûliyya le village de Citte Galle (?), entièrement peuplé de Maronites, avec une modeste église de terre, où le peuple a suspendu dans des sacs sa réserve d'œufs de vers à soie. Une lettre des franciscains de Lattaquié à la Congrégation de la Propagande du 6 janvier 1733 signale les villages maronites de Balulia (Al-Bahlûliyya) et de Safra, celui de Marqab habité de Grecs, ainsi que la présence de nombreux chrétiens dispersés aux alentours qui « *esercitano l'arte rurale e la fabbrica delle sete* »³¹.

Plus au nord, on trouve des groupes de *Rûm*-s autour d'Alep (Idlib, Kilis) et d'Antioche (Suwaydiyya, l'ancienne Séleucie, signalée par Bûlus Al-Ḥalabî). Ceux d'Alexandrette et d'Adana, encore sous la juridiction du patriarche d'Antioche, sont indiqués comme des Chypriotes venus s'installer là³². Dans ce même secteur qui appartenait à la « petite Arménie » (Cilicie), vivent également de petites communautés d'Arméniens. A Payâs, au-delà d'Alexandrette, ils res-

³⁰ Bûlus AL-ḤALABÎ, *Voyage...*, op. cit., p. 62. Jacques WEULERSSE, *Le pays des Alaouites*, Tours, 1940, a cartographié les villages chrétiens du Jebel Alaouite au temps du Mandat, p. 67, fig.27. Il semble que le piémont oriental et la vallée de l'Oronte autour de Hama aient compté de grosses communautés jusqu'au XIX^e siècle : *ibidem*, p. 368.

³¹ Henry MAUNDRELL, *A journey ...*, op. cit., p. 9 et 10. Elia Giacinto di Santa Maria, SOCG, 578, f.657r-660v, Tripoli, 4 fév. 1711; ACTA, 103, 3 août 1733, f.350v. CP, 94, MARONITI, 24 juil. 1735, f.122v. Jacques WEULERSSE, loc. cit., n'a pas trouvé de chrétiens dans cette zone au temps du Mandat.

³² AGCR, A.D. 106, p. 61-62, 1756 (Idlib). Bûlus AL-ḤALABÎ, *Voyage...*, op. cit., p. 70-73. Un Chypriote installé pour affaires à Alexandrette écrit à la Propagande, SOCG, 478, f.230r-231r, 15 juil. 1679. Jacques WEULERSSE, « Antioche. Essai de géographie urbaine », *B.E.O.*, IV, 1934, p. 25-79, rapporte une tradition selon laquelle les chrétiens étaient interdits de séjour à Antioche, et les premières familles de Melkites n'y seraient revenues qu'au XVIII^e siècle. Mais d'après le récit de son fils, Makâryûs III y aurait célébré la messe six jours de suite en 1651. Bruce MASTERS, *The origin of ...*, op. cit., p. 53, signale un chrétien d'Antioche qui figure dans les registres de la *maḥkâma* d'Alep en 1707.

taurent en 1638 l'église des Maronites qui y tombe en ruines. En échange, ils en partagent l'usage avec eux, comme l'atteste un jésuite vers 1700, qui y signale aussi une église des Grecs. D'après Pococke, la plupart des villages entre Alep et 'Ayntâb sont habités d'Arméniens. Ceux de Kilis apparaissent plusieurs fois dans nos sources³³.

Entre Chypre et la Syrie qui sont séparées d'à peine plus de 100 kilomètres, les échanges de population sont constants. La communauté maronite est installée dans l'île dès le XII^e siècle, et se renforce à la chute des royaumes croisés, sous les Lusignan. La conquête turque de 1570 marque le début de son déclin, avec des tentatives d'absorption par l'Eglise grecque appuyée sur le bras séculier ottoman. Duwayhî, nommé archevêque du diocèse après 35 ans de vacance du siège, s'y rend en 1669, et y trouve 1000 âmes réparties dans 10 villages³⁴.

Nous avons pour le moment parcouru la Syrie, en localisant villes, bourgs et villages où la population chrétienne est dispersée. Il faut souligner les différences de situation entre ceux qui vivent en groupes compacts dans les grandes villes au contact des citadins sunnites, ceux qui habitent des zones rurales monoconfessionnelles, et ceux qui sont disséminés dans des régions refuges parmi les musulmans hétérodoxes (Druzes au Liban, Chiites duodécimains dans la Biqâ'a et en Galilée, Nuṣayrî-s du Djebel Alaouite) eux-mêmes marginalisés par les autorités. Sans compter la diversité sociale, sur laquelle il faudra revenir, entre les marchands au long cours et les artisans des *Qaysaryé*-s d'Alep, entre les paysans du Liban accrochés à leurs étroites terrasses et ceux du Hawrân ou de la Jordanie proches du mode de vie bédouin... L'impression d'éparpillement est encore accentuée lorsque, au hasard de la documentation, on découvre des familles ou même des individus seuls, vivant au milieu de chrétiens d'autre obédience, de sunnites ou de musulmans dissidents. A la fin du XVII^e siècle, les quelques familles grecques habi-

³³ Avedis K. SANJIAN, *The Armenian ...*, op. cit., p. 53-56; *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères, Mémoires du Levant*, Nouv. édit., Paris, 1780, T.2, p. 98. Istifân AL-DUWAYHÎ, *Ta'rikh al-Azmina, (1095-1699)*, édit. F. TAWTAL (TAOUTEL.), *Al-Mashriq*, 44, 1950, Beyrouth, 1951, p. 237. Bûlus AL-HALABI, *Voyage du Patriarche ...*, op. cit., p. 64; Joseph BESSON, *La Syrie Sainte*, op. cit., T.1, p. 63; ACTA, 140, f.18v, 19rv, 12 fév. 1770; Richard POCOCKE, *Voyages de Richard Pococke en Orient, dans l'Egypte, l'Arabie, la Palestine, la Syrie...*, trad. de l'anglais, Neuchâtel, 1773, vol. 3, p. 456.

³⁴ Pierre DIB, *L'Eglise maronite*, T.1, p. 175, p. 259 et suiv.; SOCG, 423, f.548rv-549r, Duwayhî (Stefano Edenense), 15 juil. 1669; SOCG, 462, f. 527r, «sommario», 16 mars 1677; SOCG, 518, f.382-384, F. di S. Floro, Jérusalem, 4 janv. 1698; SOCG, 539, f.372rv (karshûnî), f.373rv (trad. ital.), 1701, Pierre, archev. de Chypre.

tant le petit port de Jabla, enclave purement sunnite au milieu des Nuṣayrî-s, au sud de Lattaquié, n'ont pas le droit de s'assembler en ville. Jean de la Roque ne trouve qu'un Maronite à Batrûn lors de son périple. Le chroniqueur damascain Mikhâ'il Brayk rapporte un événement concernant deux familles chrétiennes vivant au milieu des *matuwali*-s (chiïtes) en 1743... Sans compter les nombreux esclaves d'origine allogène confinés dans la maison de leur maître musulman, d'où ils n'émergent généralement qu'au moment où ils parviennent à se libérer³⁵.

Mais tout ceci ne donne qu'une image statique de la Chrétienté du Proche-Orient. En fait, sa caractéristique essentielle est sa mobilité, qui accentue encore sa dispersion.

UNE TRÈS GRANDE MOBILITÉ

Cette mobilité est d'abord liée aux conditions de vie. C'est le rythme imposé par la terre et les saisons, qui se traduit par des transhumances sur de courtes distances. Un capucin note la présence des Maronites à Tripoli en hiver.

« Mais quand la pluie s'en va, ils disparaissent à nos yeux et les rudiments de la foi se dissipent de leur cœur car ils retournent à la culture de leurs champs. Mais quand la grêle, la neige et la glace les pressent de retourner dans les faubourgs, il faut leur inculquer à nouveau les premiers principes qu'ils ont oublié, et ainsi presque toute leur vie »³⁶.

La saison du ver à soie, qui dure deux-trois mois par an, amène aussi les paysans à quitter le village pour s'installer dans les cabanes où ils nourrissent leurs précieuses chenilles. C'est pour bénéficier du

³⁵ Henry MAUNDRELL, *A journey...*, op. cit., p. 20. Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie*, op. cit., T.1, p. 207. Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rikh...*, op. cit., p. 43. Quelques Syriens catholiques à Echbanyé dans le Matn, SOCG, 569, f.148r, 1 fév. 1709; un Maronite parmi les Grecs à Ṣâfîtâ : SOCG, 578, f.657-660, Tripoli, 4 fév. 1711, Giacinto di S. Maria. Les esclaves apparaissent assez souvent dans nos sources. Un exemple de Polonais à Alep dans ARCD, Plut 245, a2, p. 63-66 (1658); des esclaves géorgiennes rachetées : SC, FRANCIA, 3, f.109r-124v, Alep, 7 avril 1667 et *ibidem*, f.58v, Alep, déc. 1668; un Maltais cuisinier de Hassan Pacha à Tripoli en 1710 : AN, AE, B1 1114, corresp. cons. de Tripoli, T.1, f.296v-297r; etc... Bruce MASTERS, « Patterns of migration ... », art. cit., p. 78, donne l'exemple d'esclaves arméniens et juifs raflés dans les campagnes de Perse rachetés par leurs coreligionnaires alépins en 1726.

³⁶ SC, SIRI, 1, f.510v, *Missionum Capucinatorum in Syria et Palestina Brevis et Compendiosa relatio*, 15 mai 1748. « Est et ibi Natio Maronita quam praecipue hiemali tempore instruimus. Sed ubi imber absiit, ipsi ab oculis nostris, fideique rudimenta ab ipsorum cordibus evanescunt, quia ad arborum culturam redeunt. Sed ubi grando, nix glacies ad suburbana repetenda compellunt, a primis principiis quorum obliti sunt denuo inespandum, et sic pentotum vita curriculum. »

contraste entre le climat de la montagne et celui de la plaine que les gens de Ehden descendent à Zghurta en hiver, accompagnés en 1696 du moine qui leur sert nouvellement de maître d'école. Les négociants des villes ont eux aussi leur rythme saisonnier, imposé aux caravanes et à la navigation méditerranéenne par les conditions climatiques³⁷.

Mais ces déplacements temporaires affectent moins la cohésion des communautés que les départs définitifs. Le déversement des jeunes surnuméraires des zones montagnardes vers les villes et vers les côtes est un phénomène structurel sur les bords de la Méditerranée³⁸. Plus profondément, toutes les Eglises du Proche-Orient ont été affectées par des exils et des déplacements successifs au gré des circonstances. «Antioche n'est plus dans Antioche», depuis longtemps. De plus, l'absence d'attachement au sol, de toute célébration de la terre dans la civilisation arabo-islamique, qui puise ses valeurs dans la culture nomade ou citadine, prédispose au voyage et à la migration. A l'origine des généalogies familiales chrétiennes, le mythe fondateur est le récit d'une fuite et d'une installation dans un lieu nouveau, à moins qu'il n'évoque des origines bédouines. Enfin, la coexistence plus ou moins paisible sur un territoire parfois fort restreint de groupes ethniques ou religieux différents n'autorise pas une «unité sociale fondée sur l'unité d'un terroir», ce qui prédispose aussi à aller tenter sa chance ailleurs, auprès d'autres membres de sa communauté confessionnelle (*Tâ'ifa*, pl. *Tawâ'if*)³⁹.

³⁷ *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T. 2, p. 107, ss. date, ss. auteur. Paul LUCAS, *Voyage du Sieur Paul Lucas au Levant*, Paris, 1731, T.1, p. 154. Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 296. «Mémoires de 'Abd Allâh Qar'ali», Trad. MAHFOUD, dans Youakim MOUBARAC, *Pentalogie Antiochienne / Domaine maronite*, T.1, Vol.1, p. 318.

³⁸ Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen*, Paris, 1982, T.1, p. 39-47. Dominique CHEVALLIER, *La société du Mont Liban à l'époque de la Révolution industrielle en Europe*, Paris, 1971, p. 35.

³⁹ Réflexions sur les conséquences théologiques de la «délocalisation» des Eglises du Proche-Orient dans Jean CORBON, *L'Eglise des Arabes*, Paris, 1977, p. 29-32. Citation de Jacques WEULERSSE, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, 8e édit., Paris, 1949, p. 68-70; p. 71-79; sur les généalogies de familles maronites, Toufic TOUMA, *Un village de Montagne au Liban (Hadeth El-Jobbé)*, Paris, La Haye, 1958, p. 111-114 et Souad Abou El Rousse SLIM, *Le métayage et l'impôt au Mont-Liban, XVIII^e-XIX^e siècles*, Beyrouth, 1987, p. 53-56; Fuad I. KHURI, «A profile of family associations in two suburbs of Beirut», dans John G. PERISTIANY (direct.), *Mediterranean Family Structures*, Londres, New-York, Melbourne, 1976, p. 82. Evocation de leurs origines par les Khâzin du Kisruwân dans leur lettre à la Propagande, SC, MARONITI, 1, sans date, f.236-237 arabe), f.234-235 (trad. ital.). Les considérations d'un Jacques Weulersse sur le manque d'attachement des Arabes à la terre reflètent certes les pensées d'une époque, nationaliste et coloniale. Elles ne peuvent pas pour autant être réduites à une «prétendue observation de psychologie collective» au service de l'impérialisme ou du sionisme (Cf :

Dans ce contexte, les calamités naturelles, politiques ou économiques, sans compter les drames personnels, qui s'abattent implacablement sur les populations du Proche-Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles entraînent souvent la mobilité et l'instabilité. Innombrables sont les fléaux dont les chroniqueurs ont fidèlement enregistré le souvenir. Pour le XVIII^e siècle, on en trouve la liste dressée par Daniel Panzac : plus de vingt tremblements de terre en cent cinquante ans, dont ceux de 1759-1760, qui auraient fait 30 000 victimes dans le sud de la Syrie; une dizaine d'attaques de criquets au cours du siècle; des vagues de froid spectaculaires. Alors que la peste est en voie d'extinction en Europe, elle sévit en quasi permanence au *Mashriq* : soixante seize ans d'épidémie entre 1700 et 1850. La famine est également présente, liée au chômage et parfois à la contagion, selon le schéma habituel de la crise d'Ancien Régime. On compte environ 25 chertés d'intensité variable à Alep au XVIII^e siècle. Et l'on relève des enchaînements terribles, comme celui qui marque un véritable tournant dans l'histoire démographique de la ville : la disette en 1757-1758, suivie par un tremblement de terre en 1759, avant la peste dans les années 1760-1762⁴⁰. Ces événements tragiques surtout lorsqu'ils se répètent, entraînent des mutations importantes de la population. On sait que les chrétiens se déplacent plus facilement que les musulmans ou les juifs pour fuir la contagion en se réfugiant dans la montagne libanaise ou dans une autre ville. Ainsi, lors de la peste de 1760 qui fait beaucoup de morts à Alep et à Damas, les couvents libanais leur servent-ils de refuge. En 1785, elle sévit sur la côte, de Beyrouth à Tripoli, emportant beaucoup de musulmans, tandis que les chrétiens fuient vers les hauteurs. En 1787 et en 1802, le diaire capucin signale l'émigration massive des Alépins pour fuir la misère⁴¹.

Louis-Jean DUCLOS, «Territorialités palestiniennes», *R.E.M.M.M.*, 48/49, 1988, p. 250-265). Il existe une mystique de la terre chez les Maronites ou chez les Palestiniens, qui ne s'est développée, nous semble-t-il, qu'avec la diffusion des idées nationalistes à partir du XIX^e siècle.

⁴⁰ Daniel PANZAC, *La peste dans l'Empire Ottoman 1700-1850*, Louvain, 1985, p. 30-47. Daniel PANZAC, «Mourir à Alep au XVIII^e siècle», dans «Alep et la Syrie du Nord», *R.E.M.M.M.*, 62, 1991-4, p. 111-122. La peste est souvent présente à Alep au XVII^e siècle. Sans en faire le relevé exhaustif dans nos sources, signalons les années 1634, 1669-1670, 1686, 1693.... 1661 est une année de cherté. 1686 est marquée par la trilogie guerre, cherté, peste : SOCG, 499, f.147rv-148rv, Teofilo di S. Basileo, carme, 13 mars 1687. Abraham MARCUS, «Poverty and poor relief in eighteenth-century Aleppo», *Villes au Levant*, *R.E.M.M.M.*, 55/56, 1990, p. 171-179. On trouve une description exceptionnelle par sa précision de la cherté de 1758 dans le diaire des capucins d'Alep, AGCR, A.D. 106, p. 73. Le même document signale toutes les crises, épidémies, tremblements de terre de la seconde moitié du XVIII^e siècle.

⁴¹ Daniel PANZAC, *La peste dans l'Empire Ottoman*, op. cit., p. 343-345; Domi-

L'action vigoureuse des autorités a fait reculer la peste en Europe à partir du XVII^e siècle. Elle est également vaincue dans l'Empire Ottoman au XIX^e siècle, lorsque des initiatives du même ordre y trouvent une application. Mais auparavant, les régions du Proche Orient, démunies contre l'épidémie, sont de surcroît souvent déstabilisées par l'incurie et la corruption des gouvernants. Ainsi, les problèmes économiques d'Alep dans la seconde moitié du XVIII^e siècle sont-ils renforcés par les luttes rarement contrôlées par le pouvoir entre *Ashrâf*-s et janissaires, dont les violences renforcent le sentiment d'insécurité des minoritaires et les poussent à l'exil. Les chertés y sont même délibérément organisées au profit de quelques notables. D'où un certain déclin du nombre des chrétiens dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, difficile à chiffrer. On enregistre par exemple une augmentation du nombre d'immeubles vendus par eux dans les années 1750. Et le phénomène de la diaspora alépine, en Syrie et au-delà, en Iraq, en Egypte et à Istanbul apparaît clairement dans les sources à ce moment-là⁴².

Les autres régions de Syrie ne sont pas plus épargnées par les troubles politiques. Le Mont Liban qui fait partie de la *wilâya* de Tripoli, est d'abord le terrain des affrontements entre les chiites Harfûsh de la Biqâ'a, les Banu 'Assâf et les Banu Sayfa, avant de tomber sous la coupe des chiites Banu Hamâda à partir de 1654. Pendant tout le XVII^e siècle, c'est une terre d'émigration vers la montagne au sud du *Nahr Ibrahîm* ou vers les villes. Le Jubba Bsharrî est pillé par l'émir Mûsâ Ibn Al-Harfûsh en juin 1602. En 1621, Ibn Sayfa y fait compter les arbres (pour l'évaluation du *mîrî*, l'impôt foncier), ce qui amène les habitants à se disperser, vers Alep, Damas ou ailleurs. En 1639, la majorité des Maronites du pays s'est réfugiée dans les grottes et les bois pour se préserver d'une expédition militaire du gouverneur de Tripoli. En 1658, les gens fuient à nouveau, pour

nique CHEVALLIER, *La société du Mont Liban...*, op. cit., p. 45; Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta'rîkhiyya fî ḥawâdith Lubnân wa Sûriyya, 1745-1800*, édit. Basîlyûs Qattân, Beyrouth, 1929, p. 23 (1760), p. 89 (1785); AGCR, A.D. 106, p. 104 (1787) et p. 179 (1802); autre cas (1653) : Istîfân AL-DUWAYHI, *Ta'rîkh al-Azmina*, op. cit., p. 350.

⁴² Herbert L. BODMAN, *Political factions in Aleppo (1760-1826)*, Chapel Hill, 1963, 160 p. ; Jean-Pierre THIECK, «Décentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep à la fin du XVIII^e siècle», dans *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, Beyrouth, 1985, p. 116-168; Abdul Karim RAFAQ, «The local forces in Syria in the seventeenth and eighteenth centuries», dans (V.J.) PARRY et (M.E.) YAPP, *War, Technology and Society in the Middle East*, Londres, 1975, p. 277-308. A propos de la cherté occasionnée par la spéculation à Alep en 1770, Jean-Pierre THIECK, art. cit., p. 148; en 1787, AGCR, A.D. 106, p. 104; et à Damas, Abdul Karim RAFAQ, *The Province of Damascus, 1723-1783*, Beyrouth, 1966, p. 176 et *passim*. Abraham MARCUS, «Men, Women and Property. Dealers in real estate in 18th Century Aleppo», *J.E.S.H.O.*, XXVI, II, 1983, p. 137-163.

échapper à l'impôt, car la capitation atteint 50 *pezzi di otto* par tête, sans compter les autres contributions. En 1659, Duwayhî passe deux mois dans la région, mais ne peut y exercer sa fonction de missionnaire, «à cause de la tyrannie». Il part s'installer au Kisruwân, où son frère, originaire de Ehden, possède une petite terre. L'année suivante, le patriarche et la plupart des chrétiens sont revenus au Mont Liban, mais l'expédition du Pacha de Damas allié à celui de Tripoli contre les émirs Shihâb et Ḥamâda les oblige à nouveau à fuir. Un impôt exceptionnel (une troisième part de la *jizya*) est levé «*avanti che ne nisce la seta*» pour entretenir l'armée et construire une tour sur l'île d'Arwad. Le pays est ravagé, les arbres coupés. L'hiver, la guerre s'arrête pour reprendre au printemps. En 1660, les chevaux broutent le blé levé. Suivant le processus habituel, les destructions provoquent la famine. En avril 1661, la mesure de froment coûte trois, quatre fois plus que l'année précédente, et il est difficile d'en trouver. Duwayhî passe l'hiver 1661-1662 au service de la paroisse de Ardé, entre la montagne et Tripoli. L'église est ruinée, les habitants vivent dispersés dans les *villagi* et *giardini* des environs. Les malades sont très nombreux, car la cherté sévit toujours⁴³.

Au siècle suivant, le Liban est encore le théâtre de troubles politiques et d'expéditions militaires. Les exactions des émirs Ḥarfûsh mettent en fuite les chrétiens de Homs et de Tripoli en 1748, et, plus tard, à plusieurs reprises, ceux de Zahlé et de toute la Biqâ'a. En 1770, ceux qui habitent dans la partie méridionale de la montagne, se dispersent pour se protéger des troupes du Pacha de Saïda envoyées contre les Druzes du Shûf révoltés contre l'émir Maṣṣûr. En 1772, l'arrivée de la flotte russe devant Beyrouth provoque l'exil des chrétiens de la ville vers les hauteurs. En 1775, les Egyptiens prennent Jaffa, puis Acre, provoquant un nouveau repli des Grecs et des Maronites vers le Liban...⁴⁴.

⁴³ Philip K. Hitti, *Lebanon in history*, New York, 1957, p. 371-397. Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 296 (1602), p. 315 (1621); SOCG, 118, f.123r, Gio-B. CORTI, S.J., 27 juin 1639; SOCG, 235, f.52rv-53r, DUWAYHI (Stefano Edenense, lettres en italien), 16 sept. 1658; f.56rv-57r, 16 juil. 1659; f.80rv-81r, 28 déc. 1660; f.88rv, 7 avril 1661; f.121rv, 20 avril 1662. Dans des moments plus calmes, le Jubba Bsharrî devient à nouveau terre d'accueil : un millier d'Arméniens avec 7 prêtres serait venu de Sis pour s'y installer entre 1683 et 1690 : Avedis K. SANJIAN, *The Armenian ...*, op. cit., p. 59-61. Autres exemples de fuite devant l'impôt, en 1711 : les Grecs de Şâfitâ ont quitté leur village: SOCG, 578, f.653-664. Aux alentours de Damas, 1758 : Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rikh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 52. Les gens de Damas (1783) : Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta'rikhiyya fi hawâdith Lubnân ...*, op. cit., p. 78, et *passim*.

⁴⁴ Philip K. Hitti, *Lebanon in history*, op. cit., p. 386-397. Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta'rikhiyya fi hawâdith Lubnân ...*, op. cit., p. 9 et 10 (1745), p. 36 (1770), p. 40 (1772), p. 41 (1775), etc...

Par ailleurs, pour des raisons complexes, la présence nomade s'accroît en Syrie à partir du XVI^e siècle. L'est et le sud (Hawrân, Jordanie, Palestine) échappent souvent aux autorités turques et sont abandonnés aux «Arabes» (nomades) qui s'attaquent aux sédentaires. En 1697, ils saccagent Nazareth, dont les habitants, chrétiens et musulmans, se sont réfugiés dans les villages voisins. Le Gardien franciscain de Jérusalem donne ordre de nourrir la partie catholique de la population jusqu'au retour à la normale⁴⁵. Des tribus turkmènes, apparues après la conquête ottomane, menacent la plaine entre Homs et Hama où elles viennent passer l'hiver vers la fin du XVII^e siècle. Leur présence n'est pas sans conséquences sur le déclin de Hama et de sa région, sur les phénomènes de migration vers les grandes villes et de «densification» urbaine qui s'observent aux XVII^e et XVIII^e siècles. En 1637, le juge musulman d'Alep s'occupe de chrétiens de Hama installés dans la ville depuis dix ans à propos d'arriérés d'impôts. En 1643, le gouverneur de Tripoli recourt au même tribunal pour les mêmes raisons contre 68 individus originaires de sa ville, et contre un grand groupe de paysans de Hama, tous chrétiens. Mais comme dans le premier cas, les accusés peuvent prouver une résidence déjà ancienne à Alep. A la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e, les Grecs de Homs et de Hama y sont si nombreux que les autorités leur reconnaissent une organisation et une direction propres. En 1612, c'est Malatyûs Karma de Hama que les Alépins vont chercher pour l'élire évêque *rûm* de la ville⁴⁶. Mais Alep est aussi le point de convergence de flux migratoires d'Anatolie et de Mésopotamie, enjeux des luttes entre Ottomans et Safavides et souvent livrées aux ravages des bandes armées (*Jilâlî*, nomades kurdes et turcs). Ce sont avant tout des Arméniens qui arrivent en vagues successives de Julfa, d'Ispahan, d'Arapkir, de Van, d'Erzurum et de Cilicie. Ceux qui sont originaires des villages montagnards du Sasûn, forment un groupe de soixante-dix-sept adultes masculins

⁴⁵ Amnon COHEN, *Palestine in the Eighteenth Century, Patterns of Government and Administration*, Jérusalem, 1973, p. 79-80. Abdul Karim RAFAQ, «The local forces in Syria...», art. cit., p. 277-308. Karl K. BARBIR, *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758*, Princeton, 1977, p. 97-107. Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, Paris, 1744 (1^{ère} édit.: 1678), p. 612. Henry MAUNDRELL, *A journey...*, op. cit., p. 151. SOCG, 530, f.382rv-384rv, Francesco di S. Floro, 4 janv. 1698. C'est peut-être pour se prémunir des nomades que des chrétiens de Nazareth tentent de s'implanter en Haute Galilée (Al Jish) vers 1726 : ACTA, 103, 3 août 1733, f.359r et suiv. Un petit groupe s'installe aussi à Acre vers 1700.

⁴⁶ Antoine ABDELNOUR, *Habitat...*, op. cit., p. 418 et p. 445. Bruce MASTERS, «Patterns of migration ...», art. cit., p. 79. Lâwundîyûs KALZI (édit.), «Ḥayât al-baṭriyark Aftîmyûs Karma al-Anṭâkî al-Ḥamawî biqalam tilmîdhihi al-baṭriyark Makâryûs al-Ḥalabî», *Al-Masarra*, 1913, p. 41-47.

organisés autour de leurs propres notables d'après leur déclaration au tribunal de la *sharî'a* d'Alep le 26 janvier 1661. La boulangerie va être pour longtemps leur spécialité⁴⁷. Les émigrés de Mésopotamie sont quant à eux arabes de langue et, mis à part quelques nestoriens, jacobites de confession.

Cependant les malheurs du temps, dûment enregistrés par les chroniques, n'expliquent pas seuls les différents phénomènes de migration. Car, en harmonie avec la conjoncture d'ensemble, le premier siècle de la «paix ottomane» a été sans aucun doute une période de prospérité et de croissance démographique pour le *Mashriq*, qui s'est prolongée jusque vers le milieu du XVIII^e siècle dans la plupart des villes syriennes. On peut légitimement parler d'une augmentation du nombre des chrétiens, sans doute plus forte et plus durable que pour le reste de la population. Les Occidentaux évoquent souvent la forte fécondité de leurs femmes par rapport aux musulmanes. Il s'agit d'un cliché, mais l'explication par un effet de la monogamie et du mariage moins précoce est exacte. La moindre fréquence du divorce peut constituer un autre facteur. De plus, les mesures prophylactiques que les chrétiens adoptent avant les autres communautés limitent parmi eux les victimes de la peste dès le XVIII^e siècle. Enfin, ils bénéficient peut-être d'une organisation charitable et d'une aide aux pauvres plus efficaces. D'après le témoignage de son successeur, Malatyûs Karma a institué, lorsqu'il était évêque grec d'Alep (1612-1635), un *wakîl* (un procureur) pour tenir le registre des nécessiteux, rassembler les aumônes et en faire la distribution le dimanche. Il a de même réglementé et encouragé les mariages «pour développer le peuple chrétien»⁴⁸.

⁴⁷ Gérard DEDEYAN, *Histoire des Arméniens*, op. cit., p. 354-410. Avedis SANJIAN, *The Armenian Communities...*, op. cit., p. 46-69. Ronald C. JENNINGS, «Zimmis (non muslims) in early 17th century ottoman judicial records. The Sharia Court of Anatolian Kayseri», *J.E.S.H.O.*, XXI, 1978, p. 225-293; Bruce MASSTERS, «Patterns of migration...», art. cit., p. 81. On trouve encore mention du groupe des Sasûnî-s boulangers à la date de 1793, AGCR, A.D. 106, p. 141.

⁴⁸ Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée...*, op. cit., p. 299-300; André RAYMOND, *Grandes villes arabes...*, op. cit., p. 39-66; Antoine ABDELNOUR, *Habitat et fonctions urbaines...*, op. cit., p. 60-105, p. 157-165, p. 386-518...; Youssef COURBAGE, Philippe FARGUES, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Paris, 1992, p. 149-153. Sur la fécondité chrétienne, voir par exemple Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique...*, op. cit., p. 263-264. De juin 1750 à mai 1751, les tribunaux alépins ont à traiter 401 cas de divorce, sachant que beaucoup ne passent pas devant les juges! Cf : Abraham MARCUS, «Men, Women and Property...», art. cit. Dominique CHEVALLIER, *La société du Mont Liban...*, op. cit., p. 46-47; à propos de l'assistance : Lâwundîyûs KALZÎ (édit.), «Hayât al-baṭriyark Aftîmyûs Karma al-Anṭâkî...», art. cit., p. 46 et 47, p. 82 et 83; Athanâsyûs Dabâs donne cinq maisons pour les pauvres vers 1720 : Nâwufîtûs IDLIBÎ, *Asâqîfa al-Rûm al-Malakîyyin bi Ḥalab*, Alep, 1983, p. 120.

En fait, la pression démographique alimente une véritable extension de la Chrétienté du Proche-Orient. Celle-ci se fait selon la conjoncture vers les régions les plus sûres politiquement, qui sont aussi économiquement les plus prospères. Nous avons déjà évoqué les migrations vers Alep et Damas avant les crises qui frappent ces villes dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. L'autre mouvement, très connu, est celui qui conduit les Maronites et les Grecs du nord vers le centre de l'actuel Liban.

Entre 1590 et 1613, la famille druze, des Ma'n conduite par Fakhraddîn II s'édifie une véritable principauté à partir de ses fiefs du Shûf, s'étendant progressivement du *Nahr al-Kalb* au Mont Carmel. Après un échec suivi d'un exil en Italie, le fameux émir retrouve ses ambitions en 1618 et élargit encore son domaine vers le nord du Liban et la Palestine, jusqu'à son élimination par les Ottomans en 1635. A l'extérieur, sa politique repose sur une alliance avec l'Occident, notamment la Toscane; à l'intérieur, sur une union des forces locales, druzes, maronites, et, dans une moindre mesure, sunnites et chiites. La famille maronite Khâzin jouit en particulier de ses faveurs, et obtient le gouvernement du Kisruwân, qui devient petit à petit une terre entièrement chrétienne. Les cheikhs druzes qui, plus au sud, gouvernent des cantons sous la suzeraineté des Ma'n, favorisent aussi l'implantation des Grecs et des Maronites parmi leurs sujets. Fakhraddîn, conscient que sa puissance repose sur la richesse, assure plus de sécurité au commerce et à l'agriculture, attire des négociants occidentaux et encourage la mise en valeur de ses possessions. L'élevage du ver à soie et la culture du mûrier se développent sur les terres druzes confiées à des métayers chrétiens. Les villes de la côte comme Saïda et Beyrouth, quasiment éteintes, se réveillent et s'agrandissent⁴⁹.

Les témoignages sur l'implantation des chrétiens en pays druze au XVII^e siècle ne manquent pas. En 1609, le patriarche maronite devant fuir Qannûbîn, vient se réfugier sous la protection de l'émir dans le Shûf. Les habitants musulmans de Majdal Ma'ûsh ayant abandonné leur village, 'Alî, le fils de Fakhraddîn, le rachète et le confie aux chrétiens. Le patriarche y fait élever une maison et une église. Celle de Saïda, où les Maronites ont un évêque, est reconstruite en 1626. En 1628, ils fondent leur premier couvent au Kisruwân, puis un second à Ghosta en 1636, un troisième à Dar'ûn en

⁴⁹ Philip K. Hitti, *Lebanon in history*, op. cit., p. 371-385. Iliya F. Harik, *Politics and change in a traditional Society : Lebanon 1711-1815*, Princeton, 1968, p. 18-23. Youssef Courbage, Philippe Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, op. cit., p. 160-164, sur l'expansion démographique chrétienne au Liban. Mais cet ouvrage est peu sûr dans ses références à l'histoire du christianisme oriental.

1643. La même année, l'église de Bikfayyâ est agrandie. Celle de 'Arbâniyya dans le Matn, est achevée dès 1636. En 1673, on entreprend la construction du couvent de Tâmîsh sur le *Nahr al-Kalb*. Dans le Shûf, les travaux pour le sanctuaire de la Vierge à Dayr Al-Qamar débutent en 1671...⁵⁰. Duwayhî, qui rapporte ces faits dans sa chronique, a passé une année en 1658-1659 dans le Kisruwân près de 'Aynṭûra, chez son frère et y a réparé une église qui menaçait de ruine. L'année suivante, le patriarche l'envoie faire la visite des maronites du Sud, «*nel paese del Sciuf, in quello di Saïda, in quello del Bcah (Biqâ'a), in quello di Bsara (Bishâra, la Galilée), in quello di Marj hiun (Marj 'Ayûn), in quello di Vadi eldaim (Wâdî al-Taym) e altri...*» où les Maronites cohabitent avec les Musulmans et les Grecs⁵¹. Ceux de ces derniers qui sont installés à Saïda et ses environs obtiennent du patriarche la consécration d'un évêque pour leur diocèse à la fin du XVI^e siècle. Le patriarche Makâryûs va les visiter et y lever la dîme en 1648, avant de parcourir le Shûf lors d'une tournée qui le mène successivement dans 19 villages, dans un secteur où les registres ottomans de 1569 ne signalaient qu'une seule localité peuplée de moitié par des chrétiens. Puis il se rend dans le Matn, au couvent de Mâr Ilyâs et dans les campagnes voisines dont la population est entièrement melkite ou mixte. Dès 1641, les capucins parcourent la montagne et la côte de Tripoli jusqu'à Saïda pour faire la mission auprès des paysans qui les accueillent avec enthousiasme, notamment dans le Kisruwân⁵².

A la défaite de Fakhraddîn en 1635, l'émirat druze ne disparaît pas. Ses territoires sont réduits, mais restent confiés par les autorités ottomanes à un membre de la famille Ma'n jusqu'à son extinction en 1697. Puis le pouvoir passe aux sunnites Shihâb jusqu'au XIX^e siècle. Ils poursuivent tous, bon an mal an, la politique initiée par l'illustre émir, en favorisant la colonisation agricole de la montagne par les moines et les paysans chrétiens, ainsi que le développement du commerce maritime avec l'Europe, mais aussi avec l'Egypte et Constantinople. Les chrétiens continuent donc à se fixer dans les villes, à se répandre dans les campagnes au-delà même des régions que nous avons mentionnées. Leur présence s'intensifie dans la Biqâ'a au XVIII^e siècle, marquée par exemple par l'implantation de

⁵⁰ Istifân AL-DUWAYHÎ, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 301, 323, 326, 360.

⁵¹ SOCG, 235, f.56rv-57r, Istifân AL-DUWAYHÎ (Stefano Edenense), 16 juil. 1659; f.72rv-73r, le même, 8 juin 1660.

⁵² Qistantîn BASHA, *Ta'rikh tâ'ifa al-Rûm al-malakiyya ...*, op. cit., p. 54-55; Bûlus AL-HALABI, *Voyage du Patriarche ...*, op. cit., p. 58-59; Muhammad A. BAKHIT, «The Christian population ...», art. cit., p. 38-39; SOCG, 196, f.209v-210r, Michel de Rennes, Rome, 3 juil. 1641, éditée dans IGNAZIO DA SEGGIANO, «Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini nel Vicino Oriente 1623-1683», *C. F.*, 1948, p. 118-244.

couvents melkites (shuwayrites) en 1722 à Ra's Ba'labak, et en 1755 à Zaḥlé, qui prend de l'extension. Les Maronites de Lattaquié écrivent à Rome le 15 octobre 1737 pour dire qu'ils sont de plus en plus nombreux, et qu'ils n'ont pas d'église⁵³.

En Galilée au début du XVIII^e siècle, l'alliance des marchands occidentaux avec les cheikhs locaux permet le développement rapide de la culture et du commerce du coton. Grâce à cette production de richesses et à l'aide des Français, l'émir Dâhir Al-'Umar se taille un territoire quasi autonome à partir de 1737. Les chrétiens, surtout grecs, sont nombreux dans son entourage. Forts de plusieurs milliers d'âmes, ils sont vraisemblablement majoritaires à Acre ('Akka) qui connaît une prodigieuse croissance jusque vers 1770. Certains d'entre eux viennent de Chypre. La plupart de Beyrouth et du Liban⁵⁴. Dès 1644, les carmes descendent du Mont Carmel pour venir dire la messe à Acre. En 1668, l'un d'eux signale la présence de 70 familles maronites à proximité, venues du Liban pour fuir la tyrannie du pacha de Tripoli. En 1690, un premier conflit entre carmes et franciscains à propos de leur cure est porté à Rome. En 1693, Ilyâs Ibn Gibrâ'il est nommé curé maronite d'Acre et environs. En 1696, le patriarche Duwayhî se heurte à son tour aux Pères de Terre Sainte à propos de ses ouailles passées au rite latin. En 1715, il est question d'y agrandir la petite église maronite avec l'aide des fidèles aisés. Vers le même moment, les deux curés grecs catholiques de la ville dont le troupeau s'élèverait à plus de 35 familles se plaignent de devoir partager l'autel avec les six prêtres schismatiques de leur rite. Quelques années plus tard, Pococke signale aussi la présence d'une église arménienne⁵⁵. Hors d'Acre, les chrétiens essaient dans toute

⁵³ Rufâ'il KARAMA, *Maṣâdir ta'rikhiyya fî ḥawâdith Lubnân* ..., op. cit., p. 19. Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte* ..., op. cit., T.2, p. 76. Buṭrus FAHD, *Ta'rikh al-ruhbâniyya al-lubnâniyya al-mârûniyya bifarayhâ al-halabî wa-l-lubnânî*, T.IV, Jounié, 1966, p. 263 (Vat. Latin, 7262, p. 78).

⁵⁴ Amnon COHEN, *Palestine in the Eighteenth Century*, op. cit., p. 5-15; p. 128-168. Thomas PHILIPP, «The rise and fall of Acre. Population and economy between 1700 and 1850» dans *Villes au Levant, R.E.M.M.*, 55-56, 1990, p. 124-140.

⁵⁵ SOCG, 62, f.78rv, 1644; SOCG, 240, f.217-220; SOCG, 506, f.332rv, 13 avril 1690; *ibidem*, lettre du carme Honoré, St Jean d'Acre, 3 juil. 1689, f.333rv-334r. Isṭifân AL-DUWAYHI, «Histoire des élèves du collège maronite de Rome», dans Youakim MOUBARAC, *Pentalogie Antiochienne / Domaine maronite*, op. cit., T.1, p. 569-585, 1679, n° 50; du même, *Ta'rikh al-tâ'ifa al-marûniyya*, Beyrouth, 1890, p. 461 et suiv. SOCG, 577, f.664r-666r, Lorenzo di S. Lorenzo, Gardien de Terre Sainte indique 27 Maronites à Acre en 1710, dont quelques-uns venus de Nazareth, mais il s'agit de ceux qui appartiennent à la cure franciscaine seulement. SC, MELCHITI, 1, f.173v (arabe), f.170rv-171r (trad. ital.), 2 janv. 1714; *ibidem*, Lorenzo di S. Lorenzo, f.207r-210v. Et à propos des Grecs d'Acre : ACTA, 84, 1714, f.406r-409r et f.410r-412r, le même; SOCG, 601, f.369-375, le même. Richard POCKE, *Voyages de Richard Pococke en Orient...*, op. cit., vol. 3, p. 158.

la Galilée. On les trouve mentionnés à Haïfa, Damûn, à Shaf'aram. Les jésuites organisent des missions rurales en Haute Galilée, entre Saïda et Safad, à partir de 1699. Vers 1726, ils ouvrent un petit poste à Al-Jish, avec l'argent des fidèles et l'approbation de l'évêque maronite de Sidon, pour rayonner dans les campagnes à partir de là. Nazareth se développe également, et ses paysans étendent leurs cultures dans la plaine de Janîn (au sud). A partir de 1740, le nombre de chrétiens y augmente vite, notamment avec l'afflux de gens de Damas. En 1770, les villages de Cana (Kafr Kanna), Saffuriyya et Tur'ân dans les environs ont chacun un curé melkite. A cette date, les *Rûm*-s en appellent à Rome pour obtenir la chapelle de la synagogue que, selon eux, les Frères Mineurs ont usurpée. C'est en fait le moment d'un conflit plus vaste entre les franciscains et la branche catholique des Grecs, soutenue par Ibrahîm Sabbâgh, le tout puissant ministre de Dâhir Al-'Umar, qui appartient à la même confession⁵⁶.

Au-delà des horizons syriens, que nous venons de parcourir, l'épisode évoqué à l'instant fait intervenir aussi les riches *Rûm*-s du Caire, la plupart originaires de Damas ou d'Alep. Dès 1656, le grec Karam, fils de Mikhâ'il Dahhân, de Beyrouth, voit sa marchandise, embarquée à Damiette, interceptée par les corsaires maltais. La même mésaventure arrive en 1718 à Ibrahîm Mass'ad maronite, et Ibrahîm Mussara grec, tous deux alépins résidents en Egypte, qui ont recours à Rome pour se faire restituer leur bateau avec sa cargaison de riz et de café⁵⁷. A ce moment-là, les Syriens sont déjà bien implantés sur les rives du Nil. Les premiers Maronites sont inscrits dans le registre de la paroisse franciscaine du Caire à l'occasion d'un mariage, en 1643. Dès 1713, leur cure donne lieu à un conflit opposant la «*Terra Santa*» à un jésuite mandaté, semble-t-il, par le patriarche du Liban. En 1717 le prêtre grec Ibn Jubayr l'Alépin (*Al-Halabî*) s'installe auprès de ses compatriotes de Damiette qui lui font bon accueil jusqu'à ce que le vicaire nommé par le patriarche d'A-

⁵⁶ ARSI, Gallia 106, 195r-200r, Antonio Nacchi, relation de l'année 1718; SC, MARONITI, 4, f.104rv-105rv, le même, 9 mai 1730; ACTA, 102, 5 mai 1732, n°39, «*Terra Santa*»; ACTA, 103, 3 août 1733, f.359r et suiv.; Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre, la Syrie et la Palestine avec l'histoire générale du Levant*, Neuwied, 1791, T.2, p. 152-154, p. 162-177. ACTA, 141, 22 avril 1771, n°27, «*Terra Santa*», lettre de Simone Sabbagh, 5 mai 1770. GIAMBATTISTA DI S. ALESSIO, *Compendio istorico dello stato antico, e moderno del Carmelo*, Torino, 1780, p. 10-21, p. 300.

⁵⁷ SOCG, 235, f.54r, 12 nov. 1658, Giorgio, patriarche maronite (en italien). Cas de Giorgio, Alépin, syrien de religion : ARCD, Plut 245, a2, p. 54, 1660; SC, MELCHITI, 1, f.316 rv, Péleran, consul à Alep, 29 juil. 1718; f.319r, les supérieurs missionnaires d'Alep, 30 juil. 1718; f.374rv-375r. Mais Ibrahîm Massad reste propriétaire à Alep, où il meurt en 1747 : Abraham MARCUS, «*Men, Women and Property...*», art. cit.

lexandrie le chasse. En 1727, la relation de la Custodie de Terre Sainte mentionne 15 «Grecs damascains» réconciliés au Vieux Caire. Et la même année, 14 «marchands d'Alep et de Damas» grecs catholiques installés dans la ville font une lettre collective à la Propagande à propos de l'observance de leur rite. L'année 1760, une soixantaine de baptêmes est enregistrée parmi les catholiques syriens, en grande majorité melkites. A la fin du siècle, la *Description de l'Egypte* indique 5000 Syriens résidents, grecs catholiques et maronites. A ce moment-là, ils ont acquis une place prépondérante dans l'économie de leur pays d'adoption et dans leurs Eglises d'origine⁵⁸.

En dehors de l'Egypte, des destins individuels conduisent en Occident, à Istanbul, à Smyrne ou ailleurs. Certains de ces personnages sont au centre d'un vaste réseau de relations méditerranéennes⁵⁹. Reflet de la réalité ou déformation due aux sources? Ils nous paraissent occuper une place centrale dans leurs Eglises et contribuer de façon décisive à la diffusion du modèle catholique en Orient.

En tout cas, la division, la dispersion et la mobilité déterminent en grande partie les comportements religieux des chrétiens du Proche-Orient, et posent aux hiérarchies locales comme aux missionnaires latins des problèmes spécifiques d'encadrement des fidèles que le lecteur a déjà entrevus à l'évocation de cas concrets dans les pages précédentes.

⁵⁸ André RAYMOND, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, Damas, 1973, p. 154 et suiv., p. 477-500. Du même : «Deux commerçants de Byblos et Saïda au Caire à la fin du XVIII^e siècle», *M.U.S.J.*, XLVI, 1970-1971, p. 411-418. Thomas PHILIPP, «Image and Self-Image of the Syrians in Egypt : From the Early Eighteenth Century to the Reign of Muhammad 'Ali», dans Benjamin BRAUDE et Bernard LEWIS (direct.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, op. cit., T. II, p. 167-184. Les registres paroissiaux de la cure franciscaine du Caire débutent en 1618. A partir de 1774, les Melkites ont leur propre paroisse et leurs propres registres : Bûlus QAR'ALI, *Al-Sûriyyân fî Miṣr*, Héliopolis (Miṣr al-jadîd), 1928, T.1, 134 p. Malheureusement, l'auteur fait une étude généalogique – non pas démographique – de ces données. SC, MARONITI, 2, f.214^{rv}-215^{rv}, Lorenzo di S. Lorenzo, 5 mars 1713; CP, 77, MELCHITI, f.88^{rv}-89^{rv}, Giacomo di Lucca, Jérusalem, 25 mars 1728; SC, MELCHITI, 1, f.274^r-278^r, 1717 (Damiette); les Maronites de Damiette font venir un moine dès 1726 : Butrus FAHD, *Ta'riḫ al-ruḥbāniyya al-lubnāniyya...*, op. cit., T.2, p. 266. CP, 76, MELCHITI, f.36^v, avril 1727. SC, MELCHITI, 2, f.8^{rv} 9^r, 14 marchands de Damas et Alep, 1^{re} avril 1727, Le Caire. Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte pendant les années 1783, 1784, 1785*, op. cit., T.1, p. 177, se fonde sur une source erronée en parlant de deux ou trois familles syriennes au Caire en 1730.

⁵⁹ Voir par exemple les affaires de la famille Fakhr, partagées entre la Syrie, l'Egypte et Livourne : SC, MARONITI, 2, f.262^{rv}, Na'ma Fakhr, Livourne, 26 juin 1713 et SC, MELCHITI, 2, f.46^v-47^r, le même, Satalie, 28 mai 1726.

CHAPITRE 2

«PROTÉGÉS» EN TERRE D'ISLAM

CHRÉTIENS DANS UNE SOCIÉTÉ MUSULMANE

En 17 de l'Hégire (638), le second calife 'Umar Ibn Al-Khattâb entre dans Jérusalem dont la capitulation a été négociée par le patriarche Sophronios. Événement spectaculaire, irrémédiable. Mais rupture moins tranchée qu'il n'y paraît. On sait que les querelles théologiques sur fond de divisions politiques, sociales et culturelles avaient préparé le terrain, que des juifs et des chrétiens accueillirent les guerriers arabes en libérateurs. La mansuétude légendaire de 'Umar, qui, d'après une tradition, ne voulut pas que la basilique de la Résurrection et l'église du Calvaire devinssent des mosquées, assurait aussi la continuité. Le «contrat» (*dhimma*) imposé au *ahl al-Kitâb* (Gens du Livre) s'apparentait aux statuts de tributaires ou de pérégrins en usage dans les empires romain, sassanide et byzantin qui avaient précédé. Pendant longtemps encore, les chrétiens majoritaires participent aux affaires de la société et de l'Etat. Le statut légal du *dhimmî* repose certes sur les prescriptions coraniques, sur la Tradition du Prophète et de ses premiers successeurs, mais ne s'élabore que progressivement au gré des circonstances en s'appuyant si nécessaire sur de «faux documents authentiques», et en ne faisant jamais entièrement l'unanimité des juristes. Lorsqu'en 1516 Salîm Ier s'empare à son tour de la Syrie, il ne fait que conserver les doctrines et les pratiques de plus en plus répressives élaborées dans le monde musulman entre le second et le huitième siècle de l'Hégire. Mais les premiers siècles de l'Empire ottoman offrent certainement plus de liberté et de tranquillité aux chrétiens et aux juifs de Syrie que l'époque des mamluks qui les a précédés.

Il n'est pas question ici de retracer cette histoire, ni de reprendre l'habituelle discussion de la notion de «tolérance» par rapport à celles de «liberté d'opinion» ou d'«égalité de droits». Ni de procéder à la comparaison obligée entre le traitement des «minoritaires» dans l'Orient musulman et le sort que leur réserve au même moment l'Occident chrétien¹.

¹ Claude CAHEN, «Dhimma», *E.I.2*, T.2, p. 234-238; du même : «L'Islam et

Les dispositions juridiques extrêmement rigoureuses à l'égard des *dhimmî*-s font partie d'un idéal d'ordre moral et politique islamique régulièrement revendiqué, mais jamais entièrement appliqué par le pouvoir, plus soucieux d'assurer la paix civile et ses rentrées fiscales que de mettre en pratique la *sharî'a*. On ne peut donc se contenter d'énumérer les restrictions légales pour décrire la place des minoritaires dans la société musulmane à l'époque ottomane.

On constate que l'opinion musulmane semble se soucier fort peu des questions d'organisation interne, de culte et de croyance chez les *dhimmî*-s. Le barbier damascène Al-Budayrî, musulman très pieux qui a laissé une relation de sa ville au XVIII^e siècle, ne les évoque pas. Pas plus que le chroniqueur de Mossoul Yâsîn 'Umarî à la même époque². On peut assez bien cerner l'opinion du cheikh damascène 'Abd Al-Ghanî Al-Nâbulî (1641-1731), la principale autorité intellectuelle et spirituelle sunnite de son temps en Syrie, et un des auteurs les plus prolixes. Une *fatwâ* de 1124 H (1712) rendue par lui en tant que mufti nous révèle l'existence d'un débat de très haut niveau avec Athanase Dabbâs, patriarche melkite qui, à ce moment, a provisoirement renoncé à son siège. Celui-ci lui pose trois questions sur la nature de la Divinité (citation coranique à l'appui), auxquelles Al-Nâbulî répond en qualifiant son interlocuteur d'un des «frères de l'exercice spirituel, dont les âmes nobles et les essences subtiles sont devenues des lunes dans le ciel de la théologie»³. Dans un manuscrit achevé en 1104 H (1692), le même docteur réplique aux attaques d'un Turc qui l'accuse d'infidélité pour avoir affirmé que le *Ahl al-Kitâb* (Gens du Livre) peut gagner la Félicité (*sa'âda*) en acquittant la *jizya* (capitation). Il explique que la *sa'âda* ne désigne pas seulement la félicité du Ciel, mais aussi le bonheur qu'on peut atteindre ici-bas. Le *dhimmî* qui acquitte sa capitation sauve sa vie, protège sa propriété et son honneur. On n'a pas le droit de lui nuire.

les minorités confessionnelles au cours de l'histoire», *La Table ronde*, 126, juin 1958, p. 61-72. Bernard LEWIS, «L'Islam et les non-musulmans», *Annales ESC*, 35, 1980, 1, p. 784-800. Karl BINSWANGER, *Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanische Reich des 16. Jahrhunderts : mit einer Neudefinition des Begriffes Dinma*, Munich, 1977, 418 p. Nenad MOACANIN, «Some Remarks on the supposed Muslim tolerance Towards Dhimmîs», *Sudostforschungen*, XLVIII, 1989, p. 209-215. L'ouvrage de référence, qui s'arrête à l'Empire Ottoman, est Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1958, 394 p.

² André RAYMOND, *Grandes villes arabes...*, op. cit., p. 107; George M. HADDAD, «The Interests of an Eighteenth Century Chronicler of Damascus», *Der Islam*, 38, 1-2, 1962, p. 258-271; Percy KEMP, *Territoires d'Islam. Le monde vu de Mossoul au XVIII^e siècle*, Paris, 1982, p. 85-90.

³ W.A.S. KHALIDI, «'Abd Al Ghanî ben Ismâ'il al Nâbulûsî», *E.I.* 2, T.1, p. 62. Bakri ALADDIN «Deux fatwâ-s du Shaykh 'Abd al Ghanî Al-Nâbulî», *B.E.O.*, XXXIX-XL, 1987-1988, p. 7-37. Citation de la p. 9.

Un musulman qui tue injustement un *dhimmî* doit mourir. En gros, d'après l'interprétation très libérale de la *dhimma* par Al-Nâbulûsî, le «protégé» après s'être acquitté de la *jizya*, jouit des mêmes droits et devoirs que le croyant, et remplit donc les conditions pour atteindre le bonheur terrestre. De plus, un chrétien ou un juif peut être conduit par Dieu vers la foi intérieure, et connaître ainsi également la *sa'âda* dans l'Au-delà, car Dieu est porté au pardon plutôt qu'à la punition. On voit là une attitude fondamentalement généreuse et ouverte envers le *ahl al-kitâb*, influencée peut-être par une certaine familiarité avec les minoritaires de Damas, pratiquant la langue et la culture arabes que Al-Nâbulûsî exalte dans le même traité, contre son détracteur non-arabe. Mais cette position est avant tout dictée par la fidélité du cheikh à la pensée de son maître soufi, Ibn Al-'Arabî (mort en 638/1240), dont il défend les positions théologiques attaquées par l'orthodoxie sunnite. La tolérance d'Al-Nâbulûsî ne lui vient donc pas d'une connaissance intrinsèque de la religion chrétienne, qui l'amènerait à lui accorder du mérite.

Lorsqu'il quitte le domaine des idées pour rejoindre celui des valeurs sociales, le docteur semble d'ailleurs partager une attitude moins bienveillante envers les minoritaires. Dans le même ouvrage en effet, c'est en traitant son adversaire de chrétien mal converti qu'il l'injurie :

«Il a dû être chrétien, un récent converti à l'islam. Il s'est mis un turban blanc et a revêtu des habits islamiques, mais Dieu seul peut savoir ce qu'il y a réellement dans son cœur. Le rustre n'a pas encore oublié comment il combattait contre les Musulmans, déifiant le Christ, mangeant du porc, et adorant les idoles. S'il crachait, du vin sortirait de sa bouche»⁴.

Loin des principes théologiques, Al-Nâbulûsî établit donc bien une hiérarchie sociale du croyant à l'infidèle en passant par le musulman non-arabe. Le chrétien lui inspire du mépris, et même une certaine répulsion physique. Et le nouveau converti n'échappe pas à sa suspicion.

Ces contradictions sont peut-être la vraie caractéristique de l'at-

⁴ Michael WINTER, «A polemical treatise by 'Abd al Ghanî al Nabulûsî against a turkish scholar on the religious status of the *ḍimmîs*», *Arabica*, XXXV, 1988, p. 92-103; citation de la page 94. Al-Nâbulûsî passe aussi la nuit la plus désastreuse de son voyage par le Liban au *Jabal Lubnân* peuplé de chrétiens : Herbert BUSSE (édit.), *Die Reise des 'Abd al Ghanî an Nâbulûsî durch den Libanon*, Beyrouth, 1971, p. 97. Mais il est enchanté par Ma'lûlâ, et évoque les vertus curatives de l'eau qui suinte de la grotte de Sainte Thècle : Joseph NASRALLAH, «Voyageurs et pèlerins au Qalamoun», art. cit., p. 25-26. Voir aussi les ambiguïtés de l'attitude du cheikh égyptien Jabartî, Gilbert DELANQUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle, 1798-1882*, Lille, 1980, p. 76-77, et notes, p. 561-565.

titude des musulmans envers les juifs et les chrétiens, dans toute son ambiguïté. Les épisodes recensés dans nos sources donnent la même impression tantôt de bienveillance et d'ouverture, tantôt d'arrogance et de dédain.

Les témoignages ne manquent pas, où la solidarité, voire l'amitié entre des chrétiens et des musulmans s'exprime. Les religieux latins en particulier, mentionnent fréquemment les bonnes relations qu'ils entretiennent avec les cadis, les muftis ou les *Naqîb al-ashrâf*-s, fondées sur une complicité intellectuelle semblable à celle qui a pu rapprocher Athanase Dabbâs et *Shaykh* Nâbulî. Vers 1680, de jeunes chrétiens alépins étudient l'arabe sous la direction du cheikh Sulaymân Al-Naḥwî («le Grammairien»). En 1701, un cadi d'Alep peu soupçonné de sympathie pour le parti catholique tient plusieurs séances de discussions contradictoires entre chrétiens de parti opposé, et se laisse séduire momentanément par l'éloquence de l'archiprêtre grec catholique Mikhâ'il Baja⁵.

Les chrétiens ont normalement des amis ou des protecteurs musulmans. L'évêque *rûm* d'Alep Malatyûs Karma, persécuté par le patriarche Kîrillus Dabbâs soutenu par le gouverneur, trouve refuge dans la maison d'un cheikh. Vers 1660, la famille du *Khawâja* Candi, la plus considérable parmi les Arméniens d'Alep est excommuniée par l'évêque de Jérusalem Elzéar pour avoir embrassé le catholicisme. Mais *Shaykh* Ramadân, «effendi» et «conseiller de justice», ami du *khawâja*, interdit aux prêtres la publication de la sanction. Le même personnage propose au consul de France son appui secret aux catholiques des différents rites contre une pension annuelle de cent écus... Vers la même époque, le chef (*Naqîb*) des *Ashrâf*-s intervient à plusieurs reprises en faveur du marchand syrien Shâhîn (Cehin) harcelé par le patriarche jacobite. Ces épisodes illustrent aussi la solidarité des Alépins face à des intrus : dans ce dernier cas, le prélat anticatholique vient de Mardîn, tandis que Kîrillus Dabbâs,

⁵ Nombreux témoignages d'amitié entre religieux latins et notables musulmans surtout au XVII^e siècle. Exemples : IGNAZIO DA SEGGIANO, «Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini...», art. cit., p. 131-135 et p. 139-141; SOCG, 115, f.275rv-276r, Alep, 8 nov. 1629; SOCG, 59, f.128, Alep, 30 sept 1634, etc... Cours d'arabe sous la direction d'un *naqîb al-Ashrâf* : SOCG, 99, f.259rv, Alep, 22 sept. 1631 et d'un mufti : SOCG, 196, f.43r, 1643, etc... Un musulman de Tripoli procure à un capucin de quoi payer son pèlerinage à Jérusalem : BN, NAF, 10020, p. 443, Brice de Rennes, 14 mars 1640. Conférence de 1701 : SOCG, 540, f.186rv-189r. Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.2, p. 278, raconte l'amitié intellectuelle entre un moine libanais et un effendi d'Al-Azhar. Jean-Pierre THIECK, «Décentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep à la fin du XVIII^e siècle», art. cit., p. 163, mentionne une plainte contre un cadi d'Alep qui participe aux discussions des chrétiens.

adversaire de Malatyûs, est damascène, soutenu par un pacha qui fut en poste à Damas avant d'être nommé à Alep. Les relations locales et les solidarités urbaines prennent un poids particulier à un moment où le pouvoir central s'affaiblit et se heurte très souvent au pouvoir local. En 1712, l'évêque melkite de Saïda Aftîmyûs Şayfî évoque les avantages procurés par l'entière amitié qui le liait aux trois derniers *wazîr*-s (gouverneurs) qui se sont succédé dans sa ville. Peut-être ses quelques connaissances médicales et sa prospérité matérielle lui servent-elles à entretenir ces bons rapports⁶.

Car l'entente mutuelle repose souvent sur des affaires communes. Les riches notables n'hésitent pas à embarquer leur marchandise sur des navires chrétiens, dans l'espoir de la voir ainsi préservée des corsaires maltais et livournais. Le 8 mai 1711, un navire français qui fait du cabotage, parti de Jaffa, est arraisonné à Caïfa (Haïfa) par un bâtiment sous bannière d'Espagne. Outre les pèlerins chrétiens, il porte 1100 piastres et du savon appartenant au cadi de Jérusalem, ainsi que d'autres marchandises propriété des santons de la Ville Sainte. Il est assez courant par ailleurs que des chrétiens s'endettent auprès des musulmans. Dans l'anatolienne Kayseri, les contrats de prêt de loin les plus fréquents sont ceux qui lient des créiteurs musulmans à des débiteurs chrétiens. A Alep, des contrats commerciaux lient un fournisseur de capital musulman à un commerçant chrétien. On y trouve aussi des apprentis musulmans chez des artisans chrétiens de Jdaydé⁷. Le simple fait de loger

⁶ Lâwundîyûs KALZI (édit.), «Hayât al-batriyark Aftîmyûs Karma al-Anîkî al-Hamawî...», art. cit., p. 138. ARCD, PLUT 245, a2, p. 19, p. 39, p. 47. La proposition de Shaykh Ramaḍân au consul apparaît dans SOCG, 470, *Aggiunta alle memorie o avvisi dati ultimamente...*, f.431v. Le missionnaire suggère que la Congrégation pourrait se charger de la dépense... SOCG, 585, f.330vr (arabe), f.325r-329v (trad. ital.), Saïda, 13 sept. 1712 et SOCG, 594, f.410r-412r, Lorenzo di S. Lorenzo, Saïda, 25 sept. 1713. En 1767, lorsque le *naqîb al-ashraf* Celebi Effendi est exilé d'Alep, son ami melkite catholique Jurjus 'â'ida est emprisonné à la citadelle : Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta'rikhiyya fî ḥawâdith Lubnân...*, op. cit., p. 34-35.

⁷ SOCG, 579, f.171rv-172r, Lorenzo di S. Lorenzo, Jérusalem, 29 mai 1711. Amnon COHEN, *Economic Life in Ottoman Jerusalem*, Cambridge, 1989, p. 91, rapporte un épisode semblable survenu en 1591. Mention de marchands turcs avec leurs biens sur un navire grec : SOCG, 514, f.313r, 6 avr. 1693; AGOFM, SK 597, «*Compendia chronologia...*», f.26v, 1777. SC, MELCHITI, 1, f.131r, 19 fév. 1712 : Côme III de Toscane signale à la Propagande que les musulmans embarquent leurs marchandises sur des vaisseaux chrétiens. Ronald C. JENNINGS, «Zimmis (non muslims) in early 17th century ottoman judicial records. The Sharia Court of Anatolian Kayseri», art. cit., p. 246-247. Bruce MASTERS, *The origin of western economic dominance...*, op. cit., p. 48-54, p. 63-64. Abraham MARCUS, «Men, Women and Property...», art. cit. A propos des apprentis : Jean-Pierre THIECK, «Décentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep à la fin du XVIII^e siècle», art. cit., p. 163, et Herbert L. BODMAN, *Political factions in Aleppo*

chez un musulman crée des liens de solidarité et de clientélisme. En 1762, les capucins d'Alep, locataires du très fameux *naqîb al-ashrâf* Celebi Effendi, voient leurs contributions réduites grâce à son intervention. Enfin, les chrétiens au service des musulmans savent s'acquérir leur amitié et employer leur crédit en faveur de leurs coreligionnaires. C'est le cas notamment des ministres et secrétaires, souvent recrutés parmi les minoritaires, de même que des tailleurs et des médecins⁸.

Toutefois, les musulmans sont de toute manière censés jouir des privilèges par rapport aux minoritaires, qu'ils acceptent davantage lorsque ceux-ci sont dans leur dépendance et sous leur protection. Les chrétiens d'Alep sont quasiment exclus de la propriété terrienne et de l'immobilier commercial. A Jérusalem, il n'est pas question d'approvisionner les *dhimmi*-s en pain si cela doit compromettre le ravitaillement des croyants. En 1588, un prêtre est invité à suspendre les achats de farine pour sa communauté jusqu'à ce que les besoins des musulmans soient satisfaits. Un chrétien qui s'élève dans la hiérarchie sociale risque de se voir déchu ou contraint à la conversion avec ses conséquences, notamment matrimoniales. En fait, comme dans le cas du cheikh Nâbulî, l'appartenance à l'islam est conçue avant tout comme un privilège social. Et la revendication religieuse n'est jamais tout à fait exempte d'intérêts économiques. A plusieurs reprises, des colères populaires contre les religieux francs semblent avoir été orchestrées par ceux dont ils lésaient les intérêts. Ainsi, en 1710, la ville d'Alep entière est soulevée contre eux, pour de multiples raisons. Mais le *shâh Bandar* (prévôt des marchands), dont les jésuites veulent abandonner le khan pour s'installer dans une maison achetée dans le quartier Jallûm, pourrait bien être l'instigateur des troubles⁹.

(1760-1826), Chapel Hill, 1963, p. 98-99. Incident à propos d'une jeune musulmane qui apprend à broder chez des Maronites de Tripoli : AN, AE, B1, 1114, T.1, f.256v, 10 fév. 1709, De Boismont, consul, et SOCG, 568, f.205v, 9 fév. 1709.

⁸ AGCR, A.D. 106, p. 79. Secrétaires chrétiens : Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta'rikhiyya fî hawâdith Lubnân...*, op. cit., p. 10 : Ilyâs Ibn al-Yâzîjî Al-Homşî, Ibrahim Şabbâgh : p. 47 et p. 51; Sa'd Al-Khûrî : p. 50. Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rikh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 10. Le tailleur arménien du Pacha d'Alep est chargé d'aller arrêter un prêtre : ARCD, Plut.245 c5, p. 9 et AN, L 932, N°4. Rôle du tailleur du pacha de Damas en faveur de Serafim Tânas : SC, MELCHITI, 1, f.380r-383r (esp.), f.384r-387v (trad. ital.), Biaggio di Salamanca, Damas, 1^{er} nov.1719. Rôle de Mansûr, frère de Maksîmûs Hakîm, médecin du Grand Mufti à Istanbul : SC, MELCHITI, 2, Alep, 1^{er} juil. 1732; CP, 80, MELCHITI, 118r-129r, Alep, 26 mars 1732; un médecin maronite renié : SC, MARONITI, 4, f.144-145. Sakîm Bâshâ Mustafâ Effendi, maronite d'Alep converti à l'Islam, médecin du grand vizir : Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta'rikhiyya fî hawâdith Lubnân...*, op. cit., p. 21. C'est son frère peut-être qui est nommé *wakîl* des chrétiens d'Alep en 1756 : AGCR, A.D. 106, p. 68-69.

⁹ Amnon COHEN, *Economic Life in Ottoman Jerusalem*, op. cit., p. 101-106.

LE STATUT LÉGAL DU DHIMMÎ : L'OBLIGATION DE LA CAPITATION (*jizya*)

Dans ce contexte, la longue liste des restrictions imposables au « protégé » pèse souvent comme une menace sur son existence et l'oblige à une épuisante recherche de la sécurité à travers une subtile et coûteuse politique de neutralisation anticipée des notables musulmans et des fonctionnaires turcs. Si la législation musulmane ne peut rendre compte de la situation réelle des minoritaires dans l'Empire Ottoman, le statut administratif du *dhimmi* et de sa communauté (*tâ'ifa* / pluriel : *tawâ'if*) n'en influence pas moins quotidiennement leur vie sociale et religieuse.

« Combattez-les jusqu'à ce qu'ils payent directement (dans la main) le tribut (*Jizya*) après s'être humiliés »¹⁰.

La première obligation du minoritaire qui accepte de se soumettre à l'islam en échange de la garantie de sa vie, de ses biens et de sa religion, est, d'après le Coran lui-même, l'acquittement d'une capitation ou tribut qui résulte du droit de la guerre communément admis. Dans l'Empire ottoman, le paiement de l'impôt est le principal (et parfois le seul) signe de la soumission à un Etat central. Et la *jizya* appelée aussi *kharâj* est par excellence la marque distinctive du chrétien ou du juif, mâle, âgé de plus de 15 ans et valide. Les moines en sont dispensés jusqu'à la réforme de 1691 qui les y soumet également, du moins en théorie : au Liban, où se concentre la majorité des ecclésiastiques, des arrangements avec l'émir ou les cheikhs de districts permettent au clergé régulier et séculier de continuer à jouir de l'exemption au XVIII^e siècle¹¹.

Abraham MARCUS, « Men, Women and Property. Dealers in real estate in 18th Century Aleppo », art. cit. *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 277-278 : l'auteur affirme que les chrétiens de Damas ne peuvent être propriétaires dans la Ghûta (1750). Herbert L. BODMAN, *Political factions in Aleppo...*, op. cit., p. 98, note l'hostilité des *Ashrâf*-s contre les chrétiens. Soulèvement d'Alep : SOCG, 574, 23rv-24r, 153rv-154r; SOCG, 578, f.185r-189v, 191r-193v. Rôle du *Shâh bandar* évoqué *ibidem*, f.233r (armén.) et 232rv (trad. ital.), lettre de chrétiens d'Alep. Autres cas similaires : A.C., Paris, 1191, copie du diaire de Beyrouth, p. 88 et p. 97; SOCG, 249, f.267rv, le Carme Tommaso di San Giuseppe, Alep, mars 1632; *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, in G. GOLUBOVITCH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, série 2, T.7, Quaracchi, 1930, p. 18. Les razzias des corsaires « francs » sont une autre cause principale de ces émeutes.

¹⁰ *Le Coran*, IX, 29, traduction Denise MASSON, Paris, 1980, T. 1, p. 228 et note 1 et 2.

¹¹ « *Djizya* », *E.I.2*, T.II, p. 573-580; Joseph ABOU NOHRA, *Contribution à l'étude du rôle des monastères dans l'histoire rurale du Liban*, Thèse dactyl., Strasbourg, 1983, p. 636. Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, trad. de Richard Simon, Paris, 1685, p. 174, demande l'exemption du tribut pour ceux qui ont charge d'âmes (1597). Le Concile maronite du Liban (1736) prévoit l'exemption fiscale

La règle veut que l'impôt soit progressif, les contribuables étant répartis en trois classes suivant leur fortune. Mais ce n'est pas toujours le cas, et l'on sait qu'au XVIII^e siècle la partie la plus aisée de la population chrétienne échappe à la capitation, et même parfois aux autres redevances. Il s'agit notamment des couvents et des cheikhs libanais, des plus riches marchands des Echelles également, lorsqu'ils obtiennent une *barâ'a* qui les met sous la protection d'une puissance occidentale. On connaît les tarifs officiels de l'imposition. En 1698, la «*Terra Santa*» acquitte 5 piastres par tête pour les Maronites de Jérusalem. A Bethléem, on paye en 1731 entre 3 et 9 *albi*-s à la campagne, 1 ou 2 ducats en ville. Le chevalier d'Arvieux indique 6 piastres de son temps à Alep. En 1767, le tarif y est de 2,75, de 5,5 et de 11 piastres. On peut considérer que ce sont des sommes modestes, qui n'affectent guère l'économie des *dhimmî*-s. Mais on est dans un monde qui souffre souvent du manque de numéraire. L'endettement apparaît comme un problème récurrent dans toutes les sources. De plus, la *jizya* se rajoute aux autres impôts comme le *mîrî* (impôt foncier ou sur les activités commerciales et artisanales), et à différentes taxes plus ou moins abusives. Enfin, si sa charge est acceptable en période de prospérité, elle ne l'est plus dans les fréquents moments de crise. En 1661, année de cherté et de famine à Alep, des chrétiens sont jetés en prison et plongés dans des fossés d'eau glacée pour les contraindre à payer. En 1685, un missionnaire note que malgré la guerre qui a occasionné le chômage, le tribut exigé des Alépins reste le même¹². Les extorsions, les levées abusives ne manquent pas, même si des recours à Istanbul ou des manifestations populaires parviennent parfois à rétablir la justice. Il est des cas où on essaye de faire payer des *Harbî*-s (étrangers, du *Dâr al-Harb*, le pays de la guerre, hors du *Dâr al-Islâm*) et des enfants à partir de 10 ans. Dans une lettre au patriarche de Constantinople en 1772-1773, les Grecs orthodoxes d'Alep se plaignent, non pas de la *jizya* traditionnelle, mais de toutes les taxes abusives qui s'y sont ra-

des clercs : Charles de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques 1575-1849*, dans *Histoire des Conciles*, T.XI, 1., p 252. Les juifs de Şafad ont de la même façon exempté leurs chefs religieux.

¹² Abraham MARCUS, «Privacy in eighteenth-century Aleppo : the limits of cultural ideals», *I.J.M.E.S.*, 18, 1986, p. 165-183, indique des salaires annuels d'ouvriers à Alep au XVIII^e siècle inférieurs à 100 piastres, et même s'élevant à 24 piastres seulement. SOCG, 530, f.382-384 (1698); Eleazar HORN, *Ichonographiae locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae...1725-1744*, G. GOLUBOVITCH édit., Rome, 1902, p. 161-162. Laurent D'ARVIEUX, *Mémoires du Chevalier d'Arvieux*, Paris, 1735, vol.VI, p. 439. Jean-Pierre THIECK, «Décentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep...», art. cit., p. 125 (1767). ARCD, Plut 225, c4, p. 7 et 8 (1661). SOCG, 495, f.178rv, Teofilo di S. Basileo, 7 oct 1685.

joutées depuis 30 ans¹³. Les années de guerre ou de calamités, les percepteurs augmentent le montant de la *jizya* ou exigent un second paiement. Le 20 janvier 1696, le patriarche Duwayhî évoque les conséquences de la guerre en Allemagne, qui fait monter le tribut à 50 ou 60 écus par tête, quelques-uns étant taxés jusqu'à 100. Les prêtres et les moines doivent payer (d'après l'ordonnance de 1691), ce qui ne s'est jamais vu. Les églises et les monastères, comme les particuliers, sont dépouillés, et lui-même s'est réfugié dans une grotte¹⁴.

Normalement, la prestation est annuelle, et individuelle. L'ordonnance de 1691 prescrit de délivrer un reçu à ceux qui se sont acquittés de leur capitation. Il n'y a aucun témoignage indiquant une mise en scène infâmante lors du paiement, comme cela a pu arriver ailleurs au Moyen-Age. On trouve effectivement des exemples où l'agha ou le *muhâsib* chargés de la perception essayent de faire payer des individus¹⁵. Mais il semble que les difficultés du recouvrement amènent très souvent les autorités à accepter un paiement collectif (*maqtû'*), plus sûr, organisé à l'intérieur de la communauté confessionnelle (*tâ'ifa*) par le patriarche, l'évêque ou le procureur (*wakîl*). Ainsi, pour se faire élire à la tête de l'Eglise melkite en 1611, Athanâsyûs Dabbâs (Athanase II) a-t-il signé un engagement écrit aux Damasains de payer le *kharâj* pour eux, mais il ne peut tenir sa promesse, et ses ouailles révoltées le traînent devant les tribunaux turcs, avant de lui choisir un concurrent, Ighnâtyûs III, évêque de Saïda, ce qui donne naissance à une longue dissension entre les *Rûm*-s. En 1704, les Maronites ont recours à Poullard, consul de

¹³ Exemples d'«émotions» populaires antifiscales : à Alep, un cadî qui a imposé des avanies est lapidé par le peuple : SOCG, 150, f.239, 11 nov. 1631; en fév.1681, grève générale contre le pacha qui veut lever de nouvelles taxes, dans Laurent D'ARVIEUX, *Mémoires du Chevalier d'Arvieux*, op. cit., T VI, p. 61; au Liban : Joseph ABOU NOHRA, *Contribution à l'étude du rôle des monastères...*, op. cit., p. 627-634. Les grands de Tripoli ruinés par le pacha demandent au consul de France d'appuyer leur plainte à Istanbul : AN, AE, B1, 1114, f.202-203, Poullard à l'ambassadeur (copie), 8 mars 1708; Regeb pacha de Damas a été révoqué sur plainte des habitants : SC, MELCHITI, 1, f.341rv-342rv, Poullard, consul à Seïde, 23 avril 1719. Tentatives de faire payer des étrangers et des enfants : SOCG, 565, f.132r-134v, 10 août 1708, Lattaquié; AGCR, AD 106, p. 61, 1756, Idlib; Laurent D'ARVIEUX, *Mémoires du Chevalier d'Arvieux*, op. cit., T.6, p. 60 et p. 439. Lettre au Patriarche de Constantinople, à l'Archevêché melkite d'Alep, reg. 17, n° 29, citée par Nâwufîûs IDLIBI, *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyin...*, op. cit., p. 194-195.

¹⁴ SOCG, 527, f.64r (karshûnî), f.63rv-64r (trad. ital.), DUWAYHI (Stefano Edenense, Patriarche Stefano Pietro), 20 janvier 1696. Autres cas : SOCG, 235, f.52rv-53r, 16 sept. 1658; f.88rv, 7 avril 1661, le même, lettres en italien; SOCG, 574, f.165rv-166rv, Patriarche Giacomo (Ya'qûb 'Awwâd), 30 janvier 1710.

¹⁵ SOCG, 524, f.224r, 3 juil. 1696, citation d'une lettre de Stefano Metoscita du 4 sept. 1695; Laurent D'ARVIEUX, *Mémoires du Chevalier d'Arvieux*, op. cit., vol. 6, p. 60.

France à Tripoli, pour qu'il avance les 10 000 piastres qu'ils doivent pour le tribut au pacha de Tripoli. Le prêteur, qui n'a obtenu que les trois quarts du remboursement, en réfère à Rome pour en faire valoir les mérites auprès de son ministre, Pontchartrain. A Jérusalem, les Franciscains acquittent la *jizya* des quelques Maronites de la ville qui vivent dans leur dépendance. Ce régime inspire vraisemblablement les Grecs habitant le village proche de Bayt Jâlâ, qui proposent de passer au catholicisme en échange du paiement de leur contribution. D'après le chroniqueur, les Pères se récrient vertueusement contre ce marché. Le village est néanmoins effectivement « converti » en bloc quelques années plus tard. Et au temps de l'émir Dâhir Al-'Umar, la « *Terra Santa* » prend à ferme la levée des impôts, notamment du tribut, dans la région de Nazareth. Lorsque vers la fin du XVIII^e siècle les moines grecs de Saint-Jean de Shuwayr au Matn sont devenus grands propriétaires, ils acquittent la capitation de leurs métayers, mais en défalquent le montant de leurs comptes respectifs. C'est aussi le paiement collectif qui est la règle à Alep. La lettre pastorale de l'évêque melkite Ighnâtyûs Jarbû' rappelle aux notables et à tout le peuple l'obligation de payer la dîme (*'ushr*) afin que le chef du clergé puisse acquitter la *jizya*¹⁶.

Les *dhimmî*-s soumis à la capitation sont en principe inscrits sur des listes remises à jour tous les trois ans. Il est clair cependant que les autorités ne peuvent accepter une baisse massive du nombre des contribuables, et tentent par tous les moyens de maintenir le montant global de la *jizya*, qui représente une part non négligeable de leurs recettes fiscales. On voit dans les registres des *mahâkim*-s (sing. : *mahkâma*, tribunal) combien la mobilité des tributaires crée de difficultés pour la perception de la capitation. D'où sa transformation de fait en impôt de répartition accompagné du principe de responsabilité collective¹⁷. Les dirigeants ecclésiastiques et laïcs

¹⁶ Lâwundîyûs KALZI (édit.), « Hayât al-batriyark Aftîmyûs Karma al-Anâtâ-kî... », art. cit., p. 138. SC, MARONITI, 1, f.365rv-366rv, Poullard, Tripoli, 20 oct. 1705; SOCG, 530, f.382r-384v, Francesco di S Floro, 4 janv. 1698; CP, 76, MELCHITI, f.303r, avril 1727; Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, op. cit., p. 463-464 (vers 1678). Joseph ABOU NOHRA, *Contribution à l'étude du rôle des monastères*, op. cit., p. 637. Lettre pastorale : Archevêché melkite, Alep, recueil 13, n°8, citée dans Nâwufîtyûs IDLIBI, *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 190. Pour les impôts à Alep, voir aussi Jean-Pierre THIECK, « Décentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep... », art. cit., p. 125. Laurent D'ARVIEUX, *Mémoires du Chevalier d'Arvieux*, op. cit., vol. 1, p. 302, indique que l'évêque des Grecs de Saïda « est le collecteur de ce qu'ils doivent au Pacha ». En 1841, le patriarche syrien a été chargé lui-même de lever le *kharâj* parmi ses ouailles d'Alep : Na'ûm BAKHKHASH, *Akhbâr Halab*, édit. Yûsuf QUSHAQJÎ, T.1, Alep, 1985, p. 177.

¹⁷ Bruce MASTERS, « Patterns of migration... », art. cit., p. 79; Ronald C. JENNINGS, « Zimmis (non muslims) in early 17th century ottoman judicial records... », art. cit., p. 238. A propos du *kharâj* comme impôt de répartition, Constantin

des *tâ'ifa*-s de leur côté peuvent espérer ainsi une meilleure protection des fidèles, une solidarité plus étroite, pour lutter contre les fuites, les changements de rite, et les conversions à l'islam, pour limiter aussi les dissensions qui ne manquent pas de surgir à ce sujet à l'intérieur des communautés. A Jérusalem dès le XVI^e siècle, un cheikh responsable dans chaque *tâ'ifa*, tient le rôle (un peu fictif sans doute) des imposables et de leur cotisation respective, négocie avec les autorités qui le soupçonnent de fraude, tente de faire payer les étrangers de passage pour soulager ses familiers. De plus, l'autorité religieuse y vient en aide à l'individu trop pauvre pour s'acquitter de sa part. Vers 1600, les Melkites de Hama envoient le futur patriarche Malatyûs Karma auprès du Vizir venu hiverner à Alep pendant la guerre qui l'oppose aux Perses, afin qu'il lui demande une réduction du nombre des inscrits sur le registre du *Badal al-'askarî* (contribution militaire). Plus tard, lorsqu'il est évêque d'Alep, il fait figurer parmi les recommandations à ses fidèles celle d'économiser tous les jours en vue de payer le *kharâj* et les avanies (*khasâ'ir*) «pour qu'ils soient toujours prospères dans les affaires matérielles et spirituelles». En 1651, un de ses successeurs, Makâryûs Al-Za'im, reçoit en délégation les chrétiens de Gaza (qui ne dépendent pas d'Antioche, mais de Jérusalem). Ils viennent se plaindre de ce que beaucoup quittent leur religion pour échapper au tribut. Le gouverneur de Damas – disent-ils – présente une liste de 185 noms, alors qu'ils ne sont plus qu'une trentaine de contribuables, et leur envoie un *agha* avec des troupes. Si on ne vient pas à leur secours, ils sont tous décidés à s'enfuir ou à quitter leur foi. Makâryûs les prend en pitié, et craint que leur église, construite par Saint Porphyre, ne soit abandonnée à l'islam. Il écrit au *wazîr* Ibshîr Bâsha et obtient la radiation de 141 noms contre 2 000 piastres, que les gens de Gaza promettent de rembourser, mais dont ils ne rendent finalement qu'une petite partie. Voyant cela, les fidèles *rûm*-s du ressort d'Antioche protestent, et obligent le patriarche à faire retrancher 120 noms de la liste des contribuables damascènes, 15 de ceux de Qârâ, 15 de Ma'lûla, 30 de Yabrûd, 25 de Dayr 'Atiyya, ce qui lui coûte quatre à cinq mille piastres dont seule une petite partie est payée par les paroissiens. Le reste s'ajoute aux dettes considérables que Makâryûs a héritées de son prédécesseur, ce qui le décide à entreprendre son long voyage jusqu'en Moscovie.

Dans sa lettre pastorale du 1^{er} juin 1709 aux Maronites d'Alep, le patriarche Ya'qûb 'Awwâd blâme ceux qui dépensent leur argent en

banquets et beuveries, et veulent ensuite faire payer leur part du *kharâj* sur l'argent des aumônes destinées aux vrais pauvres. Dans la même ville, Athanâsyûs Dabbâs fonde en 1719 une rente perpétuelle pour acquitter la première et la seconde année de capitation dues par les orphelins de la communauté *rûm* qui sont dans le besoin¹⁸.

On voit comment le chef spirituel ou son *wakîl* (quelle que soit la *tâ'ifa*) est amené à s'occuper des relations financières de son troupeau avec les autorités musulmanes. C'est un rôle périlleux, qui le conduit parfois en prison, et qui pèse lourdement sur le budget de son Eglise, endettée presque en permanence. Inversement, le patriarche ou son procureur peuvent également utiliser l'arme de l'impôt pour obtenir la soumission de dissidents. En 1677, le patriarche syrien 'Abd Al-Masîh venu de Mardîn oblige les prêtres alépins ordonnés par son prédécesseur catholique à payer le *kharâj*, contrairement à la tradition. Cependant, le chrétien appartient aussi à d'autres réseaux de relations. A la campagne, et notamment dans la montagne libanaise, c'est le cheikh *muqta'jî* qui exerce les fonctions fiscales, et son autorité contredit assez souvent celle de l'évêque. En ville, où il n'est pas rare qu'il habite au milieu des musulmans et les côtoie dans ses activités professionnelles, le chrétien paye une grande partie de ses contributions au chef de son quartier (*shaykh al-hâra*), chargé de leur collecte et de leur répartition, ou au chef de sa corporation (*shaykh al-aṣnâf*). Il est vrai que la crise de ces institutions traditionnelles au XVIII^e siècle renforce l'attachement aux intermédiaires fiscaux confessionnels. A Damas, le quartier chrétien ancien de Bâb Sharqî, appelé *hârat al-naṣârâ*, avait son cheikh

¹⁸ Amnon COHEN, «On the realities of the Millet system : Jerusalem in the Sixteenth Century», dans Benjamin BRAUDE et Bernard LEWIS (direct.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, op. cit., vol. 2, p. 7-18. Lâwundîyûs KALZÎ (édit.), «Ḥayât al-baṭriyark Aftîmyûs Karma al-Anṭâkî...», art. cit., p. 45 et 81. Bûlus AL-HALABI, *Voyage du Patriarche...*, op. cit., p. 65-67; Gaza comprend 272 maisons chrétiennes et 7 célibataires dans le recensement de 1596 : Muhammad A. BAKHIT, «The Christian population ...», art. cit., p. 55. La capitation est également un impôt de répartition dans la montagne libanaise. On n'a pas d'indications sur le nombre de contribuables : Joseph ABOU NOHRA, *Contribution à l'étude du rôle des monastères*, op. cit., p. 611-612. Le concile maronite de Hrâsh (1644) interdit aux prêtres d'exercer la fonction de percepteur (*jâbî*) ou de chef de village (*ra'îs al-da'ya*), ni d'installer quelqu'un dans ces fonctions : Ibrahîm MARFUSH (édit.), «Majmu' Dayr Hrâsh wa-l-majâmi' al-mârûniyya», *Al-Mashriq*, 6, 1903, p. 894 et Joseph FEGHALI, *Histoire du droit de l'Eglise maronite*, op. cit., p. 291. Accusation des orthodoxes de Damas contre Aftîmyûs Sayfî et les catholiques à propos du paiement des impôts : Cyrille KARALEVSKY (alias CHARON), «L'Eglise grecque melchite catholique», *E.O.*, VI, 1903, p. 200-201. Bûlus QAR'ALI, «Manshûr baṭriyarkî qadîm», *Al-Majalla Al-Sûriyya*, Miṣr Al-Jadîd, 4, 6, 1929, p. 377. Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), *Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an ḥalab*, op. cit., p. 50. Sur la répartition des taxes et l'absence de solidarité chez les Arméniens catholiques d'Alep, AGCR, AD 106, p. 100, 1786.

propre. En 1761, le gouverneur impose un *wakîl al-naṣârâ* oppressif à la tête des chrétiens de la ville, au-dessus des chefs de quartier¹⁹.

LES SIGNES DISCRIMINATOIRES PERSONNELS

A partir du second siècle de l'Hégire s'élabore une législation restrictive tendant à imposer aux *dhimmi*-s des signes distinctifs et des comportements particuliers. Ces règlements extrêmement tâtilons n'ont jamais pu être appliqués dans la continuité. Sous les Ottomans, des ordonnances de la Porte et des décisions des juges locaux les renouvellent régulièrement, notamment en période de guerre et de difficultés, pour assurer la cohésion des musulmans et satisfaire les milieux rigoristes. Volney, dans sa dénonciation du « fanatisme », énumère les principales de ces restrictions :

« Les chrétiens ne peuvent monter à cheval dans les villes; il leur est défendu de porter des pantoufles jaunes, des châles blancs, et toute couleur verte. Le rouge pour la chaussure, le bleu pour l'habillement, sont celles qui leur sont assignées. La Porte vient de renouveler ses ordonnances pour qu'ils rétablissent l'ancienne forme de leur turban : il doit être d'une grosse mousseline bleue, avec une lisière blanche... »²⁰.

En effet, la deuxième moitié du XVIII^e siècle paraît une période de plus grande sévérité. A Alep notamment, une exigence de retour à l'ordre moral, curieusement sensible aussi bien chez les évêques chrétiens que chez les docteurs musulmans et sans doute liée aux tensions sociales, explique ces rappels plus fréquents aux préceptes islamiques. L'imposition de signes discriminatoires peut être interprétée comme une compensation à l'absence de distinction sociale. En 1175 (1761), un règlement y fixe des jours séparés de fréquentation des *hammâm*-s pour chaque communauté, avec des couleurs et

¹⁹ Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 372. Autres exemples de taxation pour raison de désaccord : ARCD, Plut. 245, a2, p. 52 et p. 46. Voir l'organisation des corporations dans Hamilton GIBB, Harold BOWEN, *Islamic Society and the West*, Londres, New York, Toronto, T.1, 1951, p. 277-295; et le système fiscal à Alep dans Jean-Pierre THIECK, « Décentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep... », art. cit.; pour Damas : Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rikh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 72 et *passim*. Les chrétiens payent les taxes par l'intermédiaire du cheikh musulman dans un quartier mixte de Jérusalem : Amnon COHEN, « On the realities of the Millet system : Jerusalem... », art. cit. Pour le système fiscal au Liban, William R. POLK, *The opening of South Lebanon, 1788-1840*, Harvard, 1963, p. 32-49.

²⁰ Halil INALCIK, « Ottoman Materials on Millets », dans Benjamin BRAUDE et Bernard LEWIS (direct.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire...*, op. cit., T.I, p. 437-449. Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.2, p. 239-240.

des formats de serviettes différents. En 1772-1773, les *Rûm*-s orthodoxes écrivent au patriarche de Constantinople pour se plaindre de leur situation misérable, et évoquent une décision récente les contraignant à porter le colback. En 1780, le pacha renouvelle l'obligation de porter cette coiffure, et impose la couleur bleue à tous les vêtements. En 1814, le gouvernement exige des chrétiens le retour au turban bleu ciel et aux chaussures rouges. Notons que dans ce cas les raisons invoquées tiennent du maintien de l'ordre, plutôt que des préoccupations religieuses : les chrétiens sont accusés de s'habiller en janissaires (*Ankashâriyya*) semeurs de troubles.

On peut avoir des doutes sur l'application de ces mesures. En 1780, la levée de l'obligation du colback a été obtenue par le procureur des chrétiens contre une grosse somme d'argent (23 bourses, une bourse valant 500 piastres). En 1793, le gouverneur veut obliger les femmes à revenir aux bottines et aux pantoufles rouges. Au bout de quatre mois, l'ordre est levé contre quatre bourses...²¹.

De façon générale, les chrétiens avaient tout intérêt à ne pas se distinguer des musulmans majoritaires, et ont toujours cherché avec un relatif succès à échapper à ces règlements. Il se peut en revanche que le clergé ait vu parfois des avantages au fait que ses fidèles ne se confondissent pas avec les adeptes de l'islam. Une anecdote peu vraisemblable rapportée par le moine Karâma montre que les chrétiens ont été préservés d'un massacre à 'Ayntâb en endossant sur le conseil des Turcs la couleur bleue distinctive...²².

C'est dans la montagne libanaise sous le règne des émirs Ma'n puis Shihâb et en Galilée du temps de Dâhir Al-'Umar que les chrétiens ont pu échapper le mieux à ces discriminations. Duwayhî, rendant hommage à l'émir Fakhraddîn II, écrit :

« Sous le gouvernement de Fakhraddîn, les chrétiens ont relevé la

²¹ Jean-Pierre THIECK, « Décentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep... », art. cit., p. 163-164; Kâmil AL-GHAZZI, *Nahr al-dhahab...*, op. cit., T.3, p. 321 et 341. Lettre au Patriarche de Constantinople, à l'Archevêché melkite d'Alep, reg. 17, n° 29, citée par Nâwufîtûs IDLIBI, *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 194-195. Ordres de 1780 : Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), « Wathâ'iq ta'rikhiyya 'an Halab », art. cit., p. 382-383 et AGCR, AD 106, p. 94. Episode de 1793 dans AGCR, AD 106, p. 141-142. Abraham MARCUS, « Privacy in eighteenth-century Aleppo... », art. cit., cite un jugement d'un cadî en 1762 contre la mixité entre femmes chrétiennes et musulmanes au bain. Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rikh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 17 raconte une anecdote où un chrétien et un musulman sont ensemble au *hammâm* à Damas en 1757. LE CALLOC'H Bernard, « La dynastie consulaire des Picciotto, 1784-1894 », *R.H.D.*, 105^e année, 1-2, 1990, p. 146 : en 1811, le gouverneur d'Alep aurait imposé des restrictions vestimentaires que les Juifs, malgré l'intervention du puissant consul d'Autriche Raffaele Picciotto, n'auraient pas réussi à faire lever.

²² Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta'rikhiyya fî hawâdith Lubnân...*, op. cit., p. 65 (1780).

tête, ont élevé des églises, sont montés à cheval avec des selles, ont porté des turbans, ont recommencé à vêtir des *Tawânîn*, et des ceintures *musaqqaṭa*, ont porté l'arc et le fusil décorés (d'incrustations)»²³.

En 1638, un franciscain arrivé depuis peu à Nazareth relève que les paysans chrétiens y portent le turban blanc musulman, comme ceux de Chypre, à qui le port n'en est interdit que dans la ville. Ce qui l'amène à s'interroger sur l'opinion du «Toletto» et d'autres docteurs qui, fixés sur la réalité espagnole et reprenant à leur compte les règles islamiques, considéraient que cette absence de distinction entre les croyants et les infidèles était un péché. Il conclut pour sa part que, porté par la plus grande majorité, le turban blanc n'est plus signe distinctif et indicatif de religion²⁴.

La prohibition de la couleur verte, réservée à l'islam, et privilège vestimentaire des nombreux descendants du Prophète (*sharîf*, plur. *ashrâf*) – donc distinction sociale autant que confessionnelle – est mieux respectée. Il est interdit au prêtre de célébrer en vert. A Jérusalem, le cadi vient contrôler avant Pâques qu'il n'y a pas de vert dans la décoration de l'église du Saint-Sépulcre, et met les Pères à l'amende lorsqu'il en trouve. En 1759, le curé damascène Mikhâ'il Brayk présente le fait que des chrétiens endossent cette couleur comme un excès de liberté, qui ne peut que leur attirer des ennuis²⁵.

²³ Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'riḫ al-Azmina*, op. cit., p. 329 (1633) : «*Wa fî dawla al-amîr Fakhr-al-dîn 'irtafa'a ra's al-naṣârâ, 'ammarû al-kanâ'is, wa rakibû al-khayl bi-surûj, wa laffû shâshât, wa karrû labasû tawâmîn wa zanânîr musaqqaṭa, wa ḥamalû al-qâṣ wa-l-bunduq al-mujaw'hara*». SOCG, 107, 126rv-128r. Évoque des costumes dans Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 40-41, 44-49 et 80-81; Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.2, p. 426-427; Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre...*, op. cit., T.2, p. 8-9, p. 102. Rufâ'il KARAMA, *Maṣâdir ta'rikhiyya fî ḥawâdith Lubnân...*, op. cit., p. 74 et p. 86 : Aḥmad Bâsha al-Jazzâr prend des mesures discriminatoires à l'encontre des chrétiens de Beyrouth en 1782 : entre autres, obligation de porter des turbans bleus et interdiction des armes. Nouvel ordre sur la couleur des turbans en 1785.

²⁴ SOCG, 107, f.126r-128r, Antonio da Virgoletta, 8 janvier 1638. Sur l'absence de distinction entre *dhimmi*-s et musulmans à Jérusalem, Amnon COHEN, «On the realities of the Millet system : Jerusalem...», art. cit. Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique...*, op. cit., p. 344, dit que le turban, que les chrétiens de Terre Sainte portent blanc liseré de bleu et les prêtres entièrement bleu, est le seul signe qui les distingue des musulmans.

²⁵ Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 45; Mikhâ'il BRAYK, *Ta'riḫ bilâd al-shâm*, op. cit., p. 62, 1759; Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero...*, op. cit., T.7, p. 8 (1621). Bûlus QAR'ALI, «*Manṣhûrân li-l-baṭryark Athanâsyûs Dabbâs wa-l-muṭrân Ighnâtyûs Karbûs*», *Al-Majalla Al-Sûriyya*, Miṣr Al-Jadîd, 1928, 1, p. 8 : Athanase Dabbâs interdit aux chrétiennes d'Alep la couleur verte, ce qui signifie qu'elles en portaient? François CHARLES-ROUX, *Les Echelles de Syrie et de Palestine au XVIII^e*

LES CONTRAINTES DE L'ESPACE

On a beaucoup souligné à juste titre que les villes du *Mashriq* ne donnent pas l'image d'une discrimination spatiale rigoureuse entre les communautés confessionnelles aux XVII^e et XVIII^e siècles. Le ghetto appartient davantage aux époques plus récentes²⁶. Mais en contrepartie de cette forme de tolérance, les minoritaires évoluent dans un espace public urbain islamisé. Dans Alep analysé par Jean-Claude David, «les chrétiens n'ont produit ni espace de service ni équipement collectif : les hammâm, fontaines, khans, cafés, etc...sont généralement des waqf musulmans». Il ne faut sans doute chercher «aucune raison stratégique ou agressive à l'encontre des chrétiens» dans l'implantation de ces édifices publics, mais un simple souci de la rentabilité. Il n'empêche que le cadre quotidien de la vie des chrétiens d'Alep, même dans les quartiers où ils sont majoritaires, s'inscrit dans des espaces collectifs musulmans. Cette situation est difficilement supportable pour les religieux latins, habitués au balisage du territoire par les marques visibles du christianisme. Elle l'est davantage sans doute pour les Orientaux familiers de cet environnement. Néanmoins, comment douter qu'elle n'influe d'une manière ou d'une autre sur leur conscience de soi et sur leur imaginaire religieux? Le diacre Bûlus Al-Za'im, arrivant dans le premier village bulgare sous autorité chrétienne, dans la Dobroudja, lors de son périple en Europe, est saisi d'étonnement à la vue des croix dressées sur les chemins et les tombes, et des troupeaux de porcs²⁷.

La proximité tutélaire du lieu sacré n'est offerte qu'aux Alépins

siècle, Paris, 1928, p. 54 : le *sharîf agha* du khan des jésuites à Alep fait un scandale à propos d'un rideau vert en 1730. Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.1, p. 380, indique que les Maronites «s'arrogent aussi le privilège de porter le turban vert» dans leurs montagnes. Il faudrait également évoquer les mesures momentanées prises contre la consommation du vin, en 1670 par exemple : SOCG, 432, f.427rv, 430v (Terre Sainte) et Istîfân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 365. Pour le dix-huitième siècle, voir Abdul-Karim RAFEQ, «Public morality in 18th century ottoman Damascus», *Villes au Levant. R.E.M.M.M.*, T.55-56, p. 182.

²⁶ André RAYMOND, *Grandes villes arabes...*, op. cit., p. 177-178; Antoine ABDELNOUR, *Habitat et fonctions urbaines...*, op. cit., p. 237 et suiv.; Amnon COHEN, «On the realities of the Millet system : Jerusalem...», art. cit. Sur la fermeture d'un quartier chrétien au XIX^e siècle à Damas, voir Richard THOUMIN, «Deux quartiers de Damas. Le quartier chrétien de Bâb Muşallâ...», art. cit., p. 113.

²⁷ Bûlus AL-HALABI, *Voyage du Patriarche...*, op. cit., p. 146. Jean-Claude DAVID, «L'espace des chrétiens à Alep : ségrégation et mixité, stratégies communautaires (1750-1850)», dans *Villes au Levant, R.E.M.M.M.*, 55-56, 1990, 1-2, p. 152-170. Le contraste est frappant avec l'époque du Mandat. Les chrétiens d'Alep jouissent alors d'une situation politique et sociale qui leur permet de fonder un urbanisme spécifique, organisé autour de leurs églises et de leurs œuvres de bienfaisance dans un style monumental : *ibidem*, p. 167. Voir aussi Jean-Claude DA-

qui habitent Jdaydé, le quartier où toutes les églises sont regroupées. Comme en Chrétienté, les fidèles semblent rechercher la familiarité rassurante de leurs morts en les enterrant parfois dans leurs sanctuaires. Cependant, en conformité avec les préceptes de l'islam, le cimetière est hors les murs, à quelques centaines de mètres seulement, il est vrai, de leurs habitations. Pour en jouir, toutes les *tâ'ifa-s* confondues doivent de surcroît payer quinze piastres par an à la mosquée Qastal Sharaf, située au cœur de Jdaydé²⁸. Et où les Alépins peuvent-ils investir la part de leur fortune qu'ils destinent à assurer leur Salut? Au XVIII^e siècle, leurs dons participent massivement à la christianisation de l'espace libanais....

Le contrôle exercé par les autorités musulmanes sur les lieux et les manifestations publiques du culte impose des contraintes encore plus rigoureuses. Le contrat de la *dhimma* reconnaît aux chrétiens la jouissance de leurs sanctuaires. De fait, on ne connaît guère d'église appartenant à des Orientaux saisie par les autorités et transformée en mosquée, comme cela a pu être le cas à des époques plus hautes. Celle de Mâr Jurjus, qui commémore le combat de Saint Georges avec le dragon à la sortie nord de Beyrouth, confisquée en 1661 par le *wâlî* de Saïda 'Alî Bâsha, est presque un cas unique. Les chrétiens n'acceptant pas ses exigences financières, ce dernier y fait dire la prière pour la consacrer en mosquée à laquelle il attribue aussi ses *waqf-s* (plur. : *awqâf*, legs pieux)²⁹. Cependant, la plupart des anciens

VID, *Le waqf d'Ipsir Pasa à Alep (1063-1653). Etude d'urbanisme historique*, Damas, 1982, 107 p.

²⁸ A propos du cimetière : SOCG, 541, f.419r (arabe), f.418rv (trad. ital.), le curé, deux diacres (*shammâs*) et le procureur des Maronites d'Alep, 21 juil. 1700. A Jérusalem, ce sont les Arméniens qui gèrent le cimetière et versent un sequin par jour aux musulmans : Henry MAUNDRELL, *A journey...*, op. cit., p. 136. Le versement d'un «loyer» (*hikr*) par les chrétiens à une institution pieuse musulmane pour leurs biens ecclésiastiques est sans doute un artifice juridique (*hîla*), le *waqf* en faveur d'une église n'étant pas accepté en droit islamique. On sait combien cette appréhension de l'espace sacré par les fidèles a occupé la recherche sur le christianisme en Europe. Voir en particulier Gabriel LE BRAS, *L'Eglise et le village*, Paris, 1976, 289 p. ; Alphonse DUPRONT, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages*, Paris, 1987, p. 515-524 ; Philippe BOUTRY, «Le clocher», dans Pierre NORA (direct.), *Les Lieux de Mémoire*, T. III, Paris, 1993, p. 57-89.

²⁹ Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 359. Mention aussi dans SOCG, 422, f.542r, 12 août 1669 et dans Henry MAUNDRELL, *A journey...*, op. cit., p. 47. Elle est décrite avant sa confiscation dans Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 135. Une autre église de Beyrouth a été transformée en caravansérail en 1570. Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, op. cit., p. 637, signale l'église Ste Anne et Joachim de Saffouti (Saffuriya) en Galilée transformée en mosquée deux-trois ans avant son passage vers 1678. Un siècle plus tard, Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre...*, op. cit., T.2, p. 176, indique qu'elle a été rendue aux chrétiens.

sanctuaires et des lieux de sacralité chrétiens ont déjà été islamisés auparavant. Les vertus thaumaturgiques de certains saints ont parfois été transférées sur des pieux musulmans, auxquels on a attribué les mêmes tombeaux et les mêmes chapelles. On trouve aussi des cas intéressants de *simultaneum*-s, comme dans la grotte de Saint Ananie à Damas et dans l'église Saint-Georges de Qâra, où, d'après des témoignages occidentaux, musulmans et chrétiens viennent prier³⁰.

La tradition juridique musulmane interdit la construction de nouveaux édifices religieux dans les villes. Ce principe est appliqué dans toute sa rigueur, sauf quelquefois à l'encontre des missionnaires occidentaux, qui savent jouer de la protection des consuls et des ambassadeurs auprès de la Porte ainsi que des séductions financières. L'archevêque melkite d'Alep relate en 1744 comment une église élevée à Tripoli avec l'accord d'un gouverneur a été jetée à terre par son successeur qui n'a pas voulu se laisser corrompre. Même quand la population augmente de façon massive comme c'est le cas à Alep, chaque *tâ'ifa* ne dispose toujours que d'un seul lieu de culte. Lorsque les communautés se divisent au XVIII^e siècle, les intrigues se multiplient pour obtenir des Turcs l'attribution du sanctuaire unique³¹. La situation est tout autre dans le territoire de l'émirat du Liban, où Maronites et Melkites élèvent des églises et des couvents quasiment sans obstacle. Car l'édification de bâtiments religieux va de soi lorsque, par des contrats rédigés suivant les règles de la *sharī'a*, des cheikhs druzes confient des terres à des moines

³⁰ Sur les transferts de sanctuaires, voir F.W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929, T.1, p. 6-37. Henry MAUNDRELL, *A journey...*, op. cit., p. 174. Joseph NASRALLAH, «Voyageurs et pèlerins au Qalamoun», art. cit., p. 34. Le *simultaneum* a existé dès la conquête musulmane : Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans...*, op. cit., p. 183-184. Il se pratiquait à Jérusalem sur le tombeau de la Vierge jusqu'à la guerre de 1914-18 : Antonio ARCE, «Culte islamique au tombeau de la Vierge», *Actes du Congrès oriental sur l'Assomption*, Jérusalem, 1951, p. 175-194.

³¹ CP, 83, MELCHITI, Maksîmûs Hakîm, 25 mai 1744 (trad. ital.), f.458v-459v; il signale par la même occasion que son église d'Alep fréquentée aussi par les catholiques des autres rites privés d'églises est trop petite : f.460v et f.463 rv. Querelles violentes entre Melkites catholiques et orthodoxes à Alep entre 1750 et 1753 pour la possession de l'église : Mss. 1378, Archevêché maronite d'Alep, cité par Nâwufîûtûs IDLIBI, *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 172. Les orthodoxes officient à l'église Saint Georges vers 1770, tandis que la grande église de Jdaydé est aux mains des catholiques : MISC. VAR., 1, f.198v, «breve notificazione della città di Aleppo...». L'église des Rûm-s de Damas est attribuée aux catholiques, puis reprise par les orthodoxes : Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rikh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 12 (1745), etc...A Beyrouth, Mikhâ'il Fâdhîl a construit une belle cathédrale maronite, mais sans doute à partir d'une église précédente : ACTA, 137, 28 juillet 1767, f.202v-208r.

chrétiens en leur promettant la protection, et parfois, l'exemption fiscale³².

Mais il ne faut en aucune façon prêter aux églises orientales l'architecture triomphaliste des cathédrales gothiques ou des temples baroques à l'européenne, qui ne fera son apparition au Levant qu'à la fin du XIX^e siècle. Elles sont au contraire modestes et cachées, sans façades monumentales, sans tours. Dans les villes, elles s'élèvent dans des cours entourées de hauts murs où on ne se glisse que par une porte étroite. A Alep, elles sont quatre, resserrées dans un espace exigu où la cohabitation entre communautés n'est pas toujours facile. De plus, elles sont normalement fermées à clé en dehors des heures d'office³³. Même dans les parties du Liban où la liberté religieuse est quasi totale aux XVII^e et XVIII^e siècles, elles se fondent dans le paysage, elles évitent de se faire voir. Elles ont souvent de l'extérieur une allure fortifiée. Les visiteurs ont tous souligné la modestie de la résidence patriarcale maronite de Qannûbîn. Elle consiste en un ensemble de grottes taillées sur le versant d'un ravin où on n'accède que par un chemin unique. La chapelle consacrée à la Vierge, entièrement prise dans le rocher, fait vingt cinq pas de longueur sur dix ou douze de large. C'est que profanations et pillages ne sont pas exceptionnels, le métal précieux des objets liturgiques et les autres richesses prêtées à tort ou à raison aux monastères attirent la convoitise des soudards³⁴.

Les différentes écoles juridiques musulmanes font preuve d'une plus ou moins grande sévérité à propos de la restauration des édifices religieux. Concrètement, les témoignages sur les décorations,

³² Joseph ABOU NOHRA, *Contribution à l'étude du rôle des monastères...*, op. cit., p. 53 et suiv.; Iliya F. HARIK, *Politics and change in a traditional Society...*, op. cit., p. 112-117; Qistantîn BASHA, *Ta'rikh tâ'ifa al-Rûm al-malakiyya...*, op. cit., p. 225 et suiv.; Louis BLAYBAL, *Ta'rikh al-ruhbâniyya al-lubnâniyya al-mârûniyya*, Le Caire, T.1, 1924, 464 p., T.2, 1925, 408 p.

³³ Kâmil al GHAZZI, *Nahr al-dhahab...*, op. cit., T.1, vol.2, p. 470; SOCG, 195, f.159r-167v, Jérôme Queyrot, Alep, 1629.

³⁴ Lévon NORDIGUIAN, «Recherches sur l'architecture des églises maronites : l'église St Georges de Baabdat», *A.H.A.U.S.J.*, 4, 1985, p. 55-85. Joseph GOUDARD, *La Sainte Vierge au Liban*, 2e édit., Beyrouth, 1955, p. 269-271. Description de Qannûbîn dans Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie*, op. cit., T.2, p. 50. Les chroniques abondent de récits de pillage d'églises et de monastères : voir Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., *passim*, et Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta'rikhiyya fî hawâdith Lubnân...*, op. cit., *passim*. La mosquée de Jabla est décorée avec le produit du pillage des églises de Chypre : Henry MAUNDRELL, *A journey...*, op. cit., p. 18. Nous sommes loin du modèle décrit par Gabriel LE BRAS, *L'église et le village*, op. cit., p. 46 : «Par sa masse, l'église domine toujours le village...elle est souvent, nous l'avons remarqué, le point de convergence des rues...». Voir aussi Philippe BOUTRY, «Le clocher», art. cit.

les rénovations et les agrandissements d'églises dans les villes ne manquent pas. Cependant, on s'aperçoit que les travaux se font toujours au moment opportun, lorsque les autorités paraissent conciliantes. La première moitié du XVII^e siècle fut particulièrement propice aux projets édilitaires chrétiens à Alep. Presque toutes les églises y furent améliorées. Des épisodes moins favorables semblent confirmer la suspicion croissante des autorités envers les minoritaires au XVIII^e siècle³⁵.

Mikhâ'il Brayk consigne fidèlement dans sa chronique tous les travaux réalisés par les Grecs orthodoxes à Damas et aux environs, en 1739, 1756, 1757, 1762, 1779. Presque à chaque fois, il s'agit de profiter d'une situation politique clémentine. En 1739, on s'assure la protection du *wâlî* 'Alî Bâsha par l'intermédiaire de son truchement chrétien. En 1757, le patriarche saisit l'occasion de l'absence de gouvernement dans la ville pour faire de très importants travaux. En 1779, le règne de Muḥammad Bâsha Al-'Adḥm, ami des chrétiens, permet de reconstruire enfin l'église dont les piliers s'étaient effondrés lors d'un tremblement de terre plus de dix ans auparavant. Elle était inutilisée depuis deux ans à cause du danger d'écroulement. En 1762, les chrétiens prennent eux-mêmes l'initiative, sans le patriarche ni son *wakîl*, de restaurer le sanctuaire de Saydnâyâ abîmé lors d'un séisme. Episode remarquable, qui montre l'attachement des Damascènes, même musulmans, à ce pèlerinage de la Vierge : le mufti Shaykh 'Alî Al-Murâdî leur accorde son soutien par ces paroles : «Allez-y, construisez, ce couvent est le mien»³⁶.

L'islam impose aussi des contraintes aux manifestations extérieures du culte. Les cloches, par exemple, sont interdites, et, dans

³⁵ Lâwundiyûs KALZI (édit.), «Ḥayât al-baṭriyark Aftîmyûs Karma al-Anṭâ-kî...», art. cit., p. 81. Kâmil al GHAZZI, *Nahr al-dhahab...*, op. cit., T.1, vol. 2, p. 471-472. Le capucin Bonaventure du Lude demande une aide de la Propagande pour la restauration de l'église maronite d'Alep, incendiée deux ans avant, et dans laquelle rentre la pluie : SOCG, 106, f.223r, 23 mars 1637 et Istîfân AL-DUWAYHI, *Ta'riḫ al-Azmina*, op. cit., p. 337 (1638); vers 1671, l'évêque en visite dans la ville enregistre les travaux d'agrandissement réalisés à ce moment : Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), *Wathâ'iq ta'riḫiyya 'an Ḥalab*, op. cit., p. 36-37. En 1682, il est question de l'agrandir, la majorité des fidèles devant rester devant la porte : SOCG, 487, f.269rv, 270r, le Chevalier d'Arvieux. Istîfân AL-DUWAYHI indique que la même église a une coupole au-dessus du chœur, «Candélabre des Saints Mystères», dans Youakim MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne / Domaine maronite*, op. cit., T.I, vol. 1, p. 59. CP, 83, MELCHITI, f.457r, Alep, 25 mai 1744. Persécutions contre le clergé grec catholique en 1750 parce qu'il a peint en bleu le plafond de l'église sans en demander l'autorisation au *mutasallim*, Bibliothèque de l'archevêché maronite d'Alep, mss. n°1378, cité dans Nâwufîṭûs IDLIBI, *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 172. Avanie suscitée par les Arméniens contre les Maronites lors d'une réparation en 1779, AGCR, AD 106, p. 94.

³⁶ Mikhâ'il BRAYK, *Ta'riḫ bilâd al-shâm*, op. cit., p. 10 (1739), p. 33 (1756), p. 47 (1757), p. 74 (1762), p. 109 (1779).

tout l'Orient, on appelle les fidèles à l'office en faisant résonner une pièce de bois (la simandre, *nâqûs*, en arabe) à coups de maillet. Pendant longtemps, seul le couvent patriarcal de Qannûbîn et deux églises voisines disposaient de cloches. Mais au XVIII^e siècle, les vibrations de leurs timbres deviennent symbole de liberté chrétienne au Liban. En 1705, le cheikh Nâdir Al-Khâzin fondateur de deux monastères au Kisruwân, demande à Rome l'envoi d'une grande cloche «qui s'entende à cinq milles». Progressivement, tous les couvents en font venir d'Europe, non sans que cela donne lieu quelquefois à des incidents³⁷.

Il va de soi que cette autre manière d'occuper l'espace et de lui conférer les marques du christianisme que sont les processions, les pèlerinages, et les obsèques, ne connaît que des développements modestes. Même dans les Lieux Saints, les manifestations collectives sont étroitement encadrées et soumises à de fortes contributions financières par les autorités de l'islam.

Il est remarquable cependant que, dans certaines circonstances, les chrétiens avec leur clergé sont invités à s'associer aux musulmans dans des sacralités publiques où s'expriment la recherche de la sécurité collective et l'appartenance à une communauté politique. A Alep en 1641, suite à une invasion de criquets, le Pacha décida d'envoyer des gens en Perse pour y chercher une eau mystérieuse devant attirer des oiseaux (*al-samarmar*) dévoreurs de ces insectes. A leur retour, les dignitaires musulmans, le clergé chrétien en habit liturgique portant ses croix et ses icônes, chantant en grec, en syriaque et en arménien, suivi des rabbins juifs, durent aller les accueillir hors de la cité. Puis «ils marchèrent autour de l'enceinte de la ville en ordre parfait» et se rendirent en un cortège qui dura plusieurs heures jusqu'à la citadelle où le récipient contenant l'eau fut suspendu dans l'auvent d'un minaret. A Damas, une tradition rapportée par Mikhâ'il Brayk veut que les chrétiens avec leur patriarche se rendent

³⁷ Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique...*, op. cit., p. 432. SC, MARONITI, I, f.355r (trad. ital.), sept. 1705. Rufâ'il KARAMA, *Maṣâdir ta-rîkhiyya fî ḥawâdith Lubnân...*, op. cit., p. 16 : installation d'une cloche (1752); p. 30 : conflit avec des druzes et obligation de descendre la cloche pour quelques mois; p. 54 : les soldats kurdes de Aḥmad Al-Jazzâr descendent la cloche du couvent d'Antalyâs (1776). Plusieurs anecdotes concernant les cloches sont rapportées par Joseph Goudard, *La Sainte Vierge au Liban*, Beyrouth, Paris, 1908, p. 95, p. 153, p. 198-203. Parmi les revendications des *Ashrâf* alépins à la suite des émeutes de 1850 figure l'interdiction de sonner les cloches et de porter le crucifix dans les processions : Bruce MASTERS, «The 1850 events in Aleppo : an aftershok of Syria's incorporation into the capitalist world system», *I.J.M.E. S.*, 22, 1990, p. 3-20. Voir aussi : «Une émeute à propos d'une cloche» (Yabrûd), *Lettres de Canterbury*, I, 1902-1903, p. 207-211. A titre de comparaison avec la France : Philippe BOUTRY, «Le clocher», art. cit., p. 79-80.

jusqu'à «*taḥta al-zaytûn*» près de *bâb Allâh* avec des cierges allumés pour accueillir le gouverneur à son entrée en fonction et à son retour du pèlerinage annuel (*al-Ḥajj*). L'auteur se réjouit de les voir dispensés de cette cérémonie sans doute humiliante et coûteuse en 1762, grâce à l'intervention du secrétaire *rûm* du pacha³⁸. A Alep, la fête qui accompagne l'arrivée du *Khatt Sharîf* de la Porte confirmant le catholique André Akhijân comme patriarche des Syriens en 1657 ne concerne en principe qu'une «nation» chrétienne, mais est de même nature. Cette désignation ne fait pas l'unanimité de la *tâ'ifa*. Elle est avant tout politique, obtenue grâce à l'intervention du consul Piquet et de l'ambassadeur de France à Constantinople. L'affirmation du patriotisme et du légitimisme ottomans trouvent leur compte dans la solennité, à moins de considérer que cet aspect de la célébration n'est qu'une transposition du modèle festif français par les auteurs occidentaux de la description. Le nouveau patriarche est conduit du khan du consul au palais du gouverneur, qui le reçoit avec tous les honneurs et lui recommande de bien gouverner son peuple. Puis, un cortège mené par le *qabijî* à cheval et ses hommes, suivis par le *mu-tasallim* et les gens du gouverneur, le procureur du patriarche, les janissaires du consul de France, le mène à son église accompagné par une foule contenue par les bâtons des soldats turcs. Le patriarche grec Makâriyûs Al-Za'îm, à qui Rome a demandé de consacrer le nouveau prélat, le reçoit pontificalement aux portes de la ville (sur ordre du gouverneur), accompagné du clergé maronite et arménien. Pendant la cérémonie, les deux patriarches appellent des bénédictions sur le Grand Seigneur et ses représentants à Alep et distribuent l'eau bénite à tous les présents, chrétiens et musulmans confondus³⁹.

³⁸ Bûlus AL-HALABI, *Voyage du Patriarche...*, op. cit., p. 50; voir aussi, *ibidem*, p. 45, la cérémonie pour l'entrée du Sultan Murâd (1040 H.). Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, Paris, 1682, p. 37 : l'auteur mentionne aussi la procession des Arméniens d'Alep organisée pour la prise de Kamenets par les Ottomans sur les Polonais, p. 295. *Lettres édifiantes et curieuses...*, op. cit., T.2, p. 88-91; Henri LAOUST (édit.), *Les gouverneurs de Damas sous les Mamlouks et les premiers Ottomans*, (trad.), Damas, 1952, p. 230 : mention de la même eau mystérieuse à Damas en 1708-1710, mais sans précision sur la cérémonie. Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.1, p. 275-277, parle de l'oiseau mangeur de sauterelles sans évoquer l'eau magique. Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rikh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 73-74. Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans ...*, op. cit., p. 205-211, donne des exemples de cérémonies publiques communes au Moyen-Age.

³⁹ BN, Mss. Fr., 17881, f.34r-36r, les supérieurs capucin, jésuite et carme d'Alep, 1658. Même récit dans une version un peu différente, par les mêmes auteurs : AN, L 932, 4, 1657, 10 pages. Récit très critique de cette désignation par Istîfân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 356-357 (surtout dans la note, rayée dans le manuscrit). L'entrée triomphale du Gardien de Terre Sainte Placide a Roma à Alep en 1796 est une cérémonie de même nature : AGCR, AD 106, p. 27.

Les obsèques se déroulent généralement, en conformité avec les préceptes de l'islam, peu après le décès, et sans beaucoup de décorum. Si la sainteté ou la réputation du défunt est grande, la foule se presse dans sa maison ou dans l'église. Mais des funérailles comme celles du carme Bruno de Saint Yves à Alep en 1661 font date dans les annales. La dépouille est portée du couvent à l'église des Maronites, puis de là au cimetière hors de la ville accompagnée de tout le clergé grec, syrien, arménien et latin, chantant et récitant des psaumes dans leurs diverses langues liturgiques tout au long du chemin, parmi une foule si nombreuse qu'elle empêche le passage⁴⁰.

La procession n'est pas inconnue dans la tradition orientale, où elle s'inscrit généralement dans le déroulement d'une célébration liturgique. Le cortège que les Maronites ont organisé en 1624 à Qannûbîn pour la fête de l'Assomption, décrit par Domenico Magri, a attiré une grande foule, qui suivait, des lampes ou du parfum à la main, un nombreux clergé présidé par le patriarche et quatre évêques. Mais c'est sous l'influence des religieux occidentaux que s'instituent des processions qui solennisent plus précisément un élément de la doctrine chrétienne, comme celles de la Semaine Sainte des capucins mentionnées à Tripoli en 1707 ou celles du *Corpus Domini* organisées par les *Rûm*-s catholiques à Alep vers 1740. Elles se déploient certes hors de l'église, mais sans aucun doute avec discrétion et prudence. Elles manifestent cependant une volonté d'investir davantage l'espace collectif, qui rencontre moins d'obstacles dans les campagnes majoritairement chrétiennes que dans les villes. Au couvent maronite de Dayr Luwayza, entre Beyrouth et Jounié, les processions du Rosaire attirent quelquefois cinq à six cent personnes vers 1727.

A Alep en 1757, les membres des trois congrégations de laïcs catholiques, (maronites et arménienne) récemment fondées, tiennent à organiser une grande fête pour l'arrivée des lettres confirmant leurs associations, envoyées de Rome avec un tableau pour chacune d'elle. Leurs *murshid*-s (directeurs spirituels) y sont hostiles, par crainte des représailles; mais, jugeant la situation politique sous 'Asad Bâshâ Al-'Adhîm favorable, ils ont décidé de passer outre. La fête se déroule dans l'enceinte de l'église, où ils ont dressé trois au-

⁴⁰ AN, L 932, n°4 quater, 22 octobre 1661, 3 p. (copie imprimée). Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 148 : les funérailles du patriarche maronite ont lieu le lendemain de sa mort. Voir aussi celles du vénérable ermite du Liban, le sieur de Chasteuil, en 1644 : Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie*, op. cit., T.2, p 253-254. A Alep, la dépouille de l'évêque catholique Ignace Jarbû' a droit à «un convoi solennel» avec l'accord du cadî, en 1776 : AGCR, AD 106, p. 93. Le premier mai 1789, la dépouille du vénérable prêtre maronite 'Abd Allâh est exposée dans la cour de sa maison. Elle attire une telle affluence qu'on ne peut passer dans la rue Zabadé qui y mène : *ibidem*, p. 114.

tels magnifiquement décorés, surmontés des tableaux arrivés d'Italie. Après une cérémonie qui comprend un cortège bien réglé, on se retrouve autour d'une grande table dressée à l'extérieur. Les participants sont évalués à près d'un millier⁴¹.

En dehors de ces moments privilégiés, la domination de l'islam sur l'espace civil, mais aussi liturgique, moins pesante dans les terres de refuge que dans les villes, imprime fortement les pratiques religieuses et les affirmations identitaires des chrétiens et les associe *nolens volens* si ce n'est à la 'Umma musulmane, du moins à la collectivité politique ottomane. Le contraste est frappant avec les modes d'expression en vigueur dans les pays de catholicisme dominant, surtout à l'époque baroque. Cette situation pèse lourdement sur les possibilités d'action des missionnaires «francs» au Levant, et sur la capacité d'adaptation des méthodes pastorales et des techniques dévotionnelles issues de la réforme tridentine.

⁴¹ Fête de l'Assomption : Domenico MAGRI, *Breve racconto del viaggio al Monte Libano*, op. cit., p. 40. Mention d'une procession de Saint Elie conduite par un capucin à Beyrouth jusqu'à une grotte au bord de la mer en 1644 : BN, NAF, 10020, p. 437. Processions de la Semaine Sainte par les capucins de Tripoli : AN, AE, B1, vol. 1114, f.164r, Poullard, 12 juillet 1707. La procession du *Corpus Domini* organisée par le curé franciscain des «Francs» à Alep vers 1700 ne sort pas du khan, mais coûte cependant une avanie : AGCR, AD 106, p. 27 et SOCG, 541, f.374r et 404r (imprimés). Procession organisée par les *Rûm-s* : CP, 83, MELCHITI, f.461r, Maksîmûs Hâkim, 25 mai 1744. CP, 80, MELCHITI, f.224r-262v, *rescritto*, p. 46. Fête de 1757 : Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), «Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Halab», *Al-Mashriq*, 42, 1948, p. 231-233. Processions vers 1760 : ACTA, 131, 17 fév. 1761, Alep, f.67r et Alexandrette, f. 56r. Le Rosaire à Dayr Luwayza : Butrus FAHD, *Ta'rîkh al-ruhbâniyya al-lubnâniyya*, op. cit., T.2, p. 256; T.3, p. 95.

CHAPITRE 3

ÉGLISE ET COMMUNAUTÉ : ORGANISATION ET FONCTIONNEMENT D'UNE TA'IFA

MILLA OU TÂ'IFA?

Le statut particulier du *dhimmi*, dont les contraintes vestimentaires et comportementales sont la manifestation extérieure, le désignent comme appartenant à un groupe singulier, ayant ses règles propres, mais devant néanmoins se plier aux exigences imposées par une structure sociale et politique inspirée de l'islam.

Au XVII^e siècle, le terme de « nation » désignait indifféremment des groupes qui se distinguaient par leur costume, leur religion, leur langue, leur organisation sociale, leur mode de vie ou par plusieurs de ces critères. Il s'appliquait ainsi aux Maronites, aux Druzes, aux « Arabes » (bédouins), aux Kurdes, aux « Francs » (Occidentaux), etc... Le mot *tâ'ifa* qui était couramment employé en arabe et en turc pour désigner ces groupes avait le même manque de précision et pouvait désigner des tribus, des confessions, des unités fiscales ou des ordres soufis. C'est que l'appartenance religieuse n'était qu'un des critères de distinction sociale et de regroupement particulier dans la société, à côté de la langue, de l'origine géographique, etc..., même si, chez les chrétiens, c'était le principal¹.

Le pouvoir dans l'Empire ottoman, absolu mais lointain, se servait de ces structures locales traditionnelles pour atteindre les individus. On a voulu voir l'organisation des minorités confessionnelles comme un système institutionnel spécialement élaboré pour eux, chaque groupe formant une *millet* (en arabe : *milla*) à l'intérieur de l'Empire Ottoman, avec ses règles propres et ses relations parti-

¹ André RAYMOND, *Grandes villes arabes...*, op. cit., p. 101-117, p. 129-130. Bruce MASTERS, « Trading Diasporas and « Nations » : The Genesis of National Identities in Ottoman Aleppo », *The International History Review*, IX, 3, 1987, p. 345-367. Amnon COHEN, « On the realities of the Millet system : Jerusalem... », art. cit.

culières avec le pouvoir central. On a par exemple affirmé l'existence de pactes entre Mehmet II le Conquérant et les chefs des Eglises grecque et arménienne. En fait, il s'agit là d'un schéma extrapolé à partir de la réalité du XIX^e siècle, pour revendiquer une tradition d'autonomie des confessions dans l'empire et affirmer la légitimité de leurs structures dirigeantes centrales. Le mot *millet* ne s'impose que progressivement dans ce sens dans la terminologie bureaucratique d'Istanbul, montrant l'évolution des concepts sous l'influence de l'Occident et des minoritaires eux-mêmes. Dans la réalité, c'est l'empirisme qui semble dominer du côté turc, non exempt de contradictions et d'hésitations. Cette attitude, qui n'est pas sans avantages financiers et politiques, traduit une méconnaissance et une indifférence à l'égard du chrétien, ainsi que des divergences croissantes entre le gouvernement central et les forces locales².

A côté des obligations fiscales, les autorités posent comme principale exigence aux minorités chrétiennes d'être loyales envers l'Empire ottoman. Depuis le temps des croisades, elles sont sujettes à une certaine suspicion de trahison au profit des puissances chrétiennes, en particulier dans les moments de tension politique et militaire. Ce sont les catholiques qui sont au premier chef soupçonnés d'intelligence avec l'ennemi.

Au moment de la grande expédition des Turcs au Liban pour éliminer l'émir Fakhraddîn en 1634, les Maronites, qui figuraient effectivement parmi ses alliés, voient leurs biens saccagés, comme les autres habitants de la montagne. Le patriarche est accusé par un Grec de tenir auprès de lui des espions «francs» pour préparer la conquête du pays, et se voit condamné à 1000 piastres d'avanie, tandis que cinq missionnaires capucins de Beyrouth et de Saïda sont arrêtés et transférés à Constantinople.

Le 8 septembre 1694, les Vénitiens débarquent en force à Chios,

² Hamilton GIBB, Harold BOWEN, *Islamic Society and the West*, op. cit., T.2, 1957, p. 207 à 261, suivent la vision traditionnelle de la *millet*. Sur la revendication d'une spécificité maronite dans l'Empire Ottoman, voir par exemple Philippe EL-KHAZEN, *Perpétuelle indépendance législative et judiciaire du Liban depuis la conquête Ottomane en 1516*, Djounié, 1910, 11 p. Benjamin BRAUDE, «Foundation Myths of the Millet System», dans Benjamin BRAUDE et Bernard LEWIS (direct.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, op. cit., T.1, p. 69-88 propose une révision du concept. M.D.H. URSINUS, «Millet», *E.I.*2, T.6, p. 61-64 confirme ce nouveau point de vue en le discutant. Sur la réévaluation de la *millet* arménienne, voir Gérard DEDEYAN, *Histoire des Arméniens*, op. cit., p. 351-253 et Kerok B. BARDAKJIAN, «The Rise of the Armenian Patriarcate of Constantinople», dans Benjamin BRAUDE et Bernard LEWIS (direct.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, op. cit., T.1, p. 89-100. Voir aussi les réflexions de Théodore H. PAPADOPOULLOS, *Studies and documents relating to the history of the greek church and people under turkish domination*, Wetteren, 1952, p. 122-158, sur le rôle de l'Eglise dans la nation grecque.

où ils bénéficient de la collaboration des habitants chrétiens pour s'emparer de l'île. Mais, après une terrible bataille navale, l'armée de la Sérénissime se replie, abandonnant ses alliés locaux à la vindicte turque. Après l'événement, le Grand Vizir, ayant «été informé...de la rébellion et de l'infidélité des Francs de la religion du Pape qui étaient à Chios» et ayant «entendu qu'il y a des religieux francs de la secte du Pape qui, ayant d'abord pris des licences par certaines voies, allaient de pays en pays, tant en Asie qu'en Europe, et entraînaient nos sujets à embrasser la religion du Pape», donne l'ordre de punir sévèrement les perturbateurs et d'obliger les autres à retourner à leur confession d'origine. Les Maronites, accusés d'appartenir au parti du Pape et d'être des rebelles du Grand Seigneur, subissent les foudres du pacha de Tripoli. En novembre de cette année, le patriarche écrit que les églises sont fermées, que lui-même est en fuite, qu'il a dû engager de grosses dépenses³.

Dans ces occasions, les adversaires du parti catholique manifestent généralement leur patriotisme, leur attachement à la cause du Grand Seigneur, et demandent des mesures contre leurs rivaux, accusés de s'être faits «francs». Lors de l'affaire de Chios, les Syriens, alliés aux Arméniens, présentent une requête à Constantinople par l'intermédiaire du Grand Mufti, et obtiennent un ordre contre les catholiques de leur rite. Pour obliger le cadi d'Alep à l'appliquer, ils se massent à plusieurs reprises devant le palais de justice en criant : «Fils de Mahomet, nous sommes des sujets du Grand Seigneur, nous ne reconnaissons pas d'autre prince, nous ne voulons pas être francs et soumis au pape». En 1713, lors d'un des multiples

³ Louis POUZET, *Damas au VII^e/XIII^e s. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Beyrouth, 1988, p. 328-334. Salah R. SONYEL, «The Protégé system in the Ottoman Empire», *Journal of Islamic Studies*, 2, 1, 1991, p. 56-66. L'auteur de l'article présente les *dhimmi*-s comme responsables de la chute de l'Empire ottoman, sans poser la question de la légitimité de leur revendication. d'une égalité des droits dans l'Empire au XIX^e siècle. Ne se satisfaisant pas du statut de la *dhimma* que leur accordaient les Ottomans, ils ne peuvent être que des traîtres, suivant la vision islamique traditionnelle! SOCG, 104, f.212rv, 1^{er} mars 1634, Georges 'Amîra; f.224rv, Jacques de Vendôme, 8 avril 1634; SOCG, 59, f.129rv, 8 mai 1634, Bonaventure, capucin. BN, NAF,10220, p. 143-145. SOCG, 522, f.212r, ordres du grand Vizir (adaptation italienne); f.213rv, 8 mai 1695, le clergé syrien d'Alep; f.214rv, 215rv, 9 mai 1695, les supérieurs des missionnaires d'Alep. SOCG, 525, f.380rv, 381rv, 20 sept. 1695, le patriarche maronite (copie). Copie du *khatt sharîf* du sultan arrivé à Jérusalem le 24 mai 1695, à peu près de la même teneur que celui qui est arrivé à Alep : Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, in G. GOLUBOVITCH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, série 2, T.1, 1921, p. 381. Jean-Pierre THIECK, «Décentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep...», art. cit., p. 162 : après le soulèvement de la Moldavie en 1769, ordre est donné de faire lecture du récit des événements dans les mosquées en rappelant que «les infidèles constituent une seule nation».

épisodes qui opposent les religieux de la *Terra Santa* aux Grecs de Jérusalem pour l'occupation des sanctuaires, le patriarche de la Cité Sainte et son entourage écrivent au Sultan pour obtenir une confirmation de leurs droits. Le mémoire insiste sur la possession des Saints Lieux depuis Constantin, puis sur les « capitulations » du calife 'Umar en faveur des Grecs (en 15 H.), renouvelées entre autres par Saladin au moment de la reprise de la ville, et par Salîm Premier. Le texte rappelle enfin la loyauté des chrétiens de rite grec envers le Sultan :

« Nous, pauvres, n'avons d'autre Empereur très vaincu que Votre Majesté; la cité de Jérusalem est en votre pouvoir, sans que personne d'autre puisse y avoir une quelconque ingérence... Puisque c'est nous qui sommes les sujets les plus fidèles et les plus loyaux de Votre Majesté, notre Empereur le plus grand et supérieur à tous les autres Empereurs, il n'est d'aucune manière convenable que nous restions sujets des religieux francs ennemis »⁴.

L'effondrement du pouvoir civil chrétien au moment de la conquête musulmane semble s'être accompagné chaque fois d'une prise en charge de tous les aspects de la vie du fidèle par l'autorité ecclésiastique, qui se définit elle-même comme principal interlocuteur, négociateur et protecteur face aux nouveaux maîtres. Ce que nous avons dit sur la fiscalité des chrétiens et sur leur rapport à l'espace montre comment l'Eglise peut jouer ces rôles, même si les fidèles continuent à appartenir par ailleurs à d'autres réseaux de relations. L'organisation ecclésiastique est de toute manière imbriquée dans l'organisation politique et sociale des minoritaires, le « temporel » et le « spirituel » ne pouvant guère être distingués dans ce qu'on appelle aujourd'hui une « confession ». La *tâ'ifa* ayant à la fois le sens

⁴ SOCG, 522, f.214v, Alep, 9 mai 1695; SOCG, 525, f.240r-242r, les supérieurs des missionnaires d'Alep et Paul Maunier, 23 mai 1696. SOCG, 587, f.269rv (trad. ital.) : « *Noi poveri non abbiamo altro invittissimo Imperatore, che la Maestà Vostra; la città di Gerusalemme è in suo potere, senza che chi se sia altro possa aver alcuna ingerenza... Si che essendo anco noi i più fedeli, e leali sudditi, che abbia la Maestà Vostra, nostro Imperatore il più grande, e maggiore di tutti gl'altri Imperatori, non è di decenza in guisa alcuna, di restar noi soggetti alli nemici Religiosi Franchi* ». Episode du même genre : SOCG, 457, f.79rv-71rv, 1676, témoignage des interprètes auprès du Grand Seigneur à Andrinople. Sur les accusations d'espionnage contre les catholiques : Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, Paris, 1682, p. 208. Analyse historique de ces épisodes : CP, 75, MELCHITI, « Mémoire sur l'état actuel où se trouvent les affaires de la religion en Levant », Marquis de Bonnac, Ambassadeur de France, s.d. (1729), f.547v-550r. Les « capitulations » du sultan 'Umar sont vraisemblablement fausses. Les franciscains les dénoncent comme telles : Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero...*, op. cit., T.8, p. 230-231.

d'Eglise et de groupe socio-politique, les responsabilités des chefs d'une « confession » chrétienne ne peuvent donc se circonscrire dans une définition restreinte de la « religion ».

Toutefois, il ne faut pas en déduire la puissance absolue de l'autorité ecclésiastique au sein de la *tâ'ifa*. Au contraire, c'est sa faiblesse qui frappe l'observateur, avec les efforts entrepris pour la renforcer. L'absence d'autonomie de l'institution ecclésiastique par rapport aux forces économiques et politiques la réduisent souvent au rôle d'enjeu ou d'otage des rivalités entre les familles et les clans. D'autre part, la légitimité d'un patriarche ou d'un évêque n'est jamais entièrement assurée. En dehors des dissidences qui peuvent la récuser de l'intérieur, elle est aussi mise en doute par l'existence de hiérarchies parallèles dans les autres Eglises. Enfin, au-dessus des chefs d'une communauté chrétienne, existe toujours la légitimité éminente du pouvoir ottoman et de la loi islamique. Il est significatif que la *millet* comme organisation autonome, centralisée autour de chefs reconnus par le pouvoir, avec l'assurance de garanties claires pour ses membres, ait été une revendication des minoritaires. Il est non moins significatif qu'au regard du pouvoir, il ne s'agissait longtemps que de *tâ'ifa*-s, c'est-à-dire de groupes organisés d'après certaines règles propres, à côté d'autres groupes, sans que cela remît en cause l'autorité supérieure du Grand Seigneur et de la *sharî'a*.

L'EXERCICE DE L'AUTORITÉ :

ÉTENDUE DES COMPÉTENCES, FAIBLESSE DE L'EXÉCUTION

Les chrétiens et les juifs jouissent en principe d'une très large autonomie en matière judiciaire, le recours au tribunal du *cadi* n'étant obligatoire pour une affaire que lorsqu'un musulman y est impliqué. Tout ce qui relève de la discipline interne à chaque *tâ'ifa* et du statut personnel du *dhimmi* (mariage, héritage), ne ressortit qu'aux chefs de la communauté, patriarche, évêques et notables laïcs. Chaque Eglise dispose de collections de textes canoniques en arabe (sauf pour les Arméniens), réunies à partir du XI^e siècle, dont l'utilisation concrète reste cependant à déterminer. Chaque communauté juge et légifère indépendamment l'une de l'autre, mais en fonction de règles, de traditions et de coutumes qui s'inspirent pour l'essentiel des mêmes sources, chrétiennes et musulmanes. Toutefois, l'influence de la législation byzantine semble se développer à partir du XVI^e siècle dans l'Eglise melkite, à côté des traités canoniques traditionnels, que les copistes continuent à transcrire⁵.

⁵ Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans...*, op. cit., p. 113-142. Hubert KAUFHOLD, « Der Richter in den syrischen Rechtsquellen. Zum Einfluss

Les pratiques matrimoniales, notamment la question de la dotation des filles, font l'objet de nombreux règlements ecclésiastiques, du XVI^e au XVIII^e siècle. Avec les affaires successorales, c'est le principal domaine d'intervention du patriarche ou de l'évêque, dont la justice est avant tout d'arbitrage. Les conciles maronites de 1580, 1596, 1598 et 1644 tentent d'introduire la discipline tridentine dans les lois du mariage. Celui de 1644, tenu à H̄rāsh, donne la réglementation la plus complète, et s'occupe aussi des successions. Le prélat melkite d'Alep Malātyūs Karma désigne un *wakīl* (procureur) chargé des mariages et des migrations. Il s'efforce de réduire le montant de la dot et des cadeaux versés par la famille de l'époux au moment de la conclusion de l'alliance. Il cherche à encadrer davantage la cérémonie des noces, en ordonnant qu'elles s'accompagnent d'une bénédiction et de prières à l'église⁶.

L'évêque Malatyūs rappelle aussi aux Alépins melkites les consignes, reprises régulièrement par les autorités religieuses, de ne pas recourir entre chrétiens à la justice des « infidèles ». En 1753, la

islamischen Rechts auf die christlich-orientalische Rechtsliteratur», *O.C.*, 68, 1984, p. 91-113. Ibrahim AOUAD, *Le droit privé des Maronites au temps des émirs Chihab (1697-1841) d'après des documents inédits*, Paris, 1933, p. 49-54. Antoine JOUBEIR, *Kitāb al-Huda Essai*, Jounié, 1974, 301 p. Athanase HAGE, *Les empêchements de mariage en droit canonique oriental*, Beyrouth, 1954, p. 16-18. Jean-Baptiste DARBLADE, *La collection canonique arabe des Melkites XIII^e-XVII^e, introduction*, Harissa, 1946, 184 p. Elias JARAWAN, « La collection canonique arabe des Melkites ... », art. cit., p. 151-257. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., vol. IV, T.1, p. 273-279 et T.2, p. 369.

⁶ Charles de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques 1575-1849*, op. cit., p. 4-32. Joseph FEGHALI, *Histoire du droit de l'Eglise maronite*, op. cit., p. 287-290 et Ibrahim MARFUSH (édit.), « Majmu' Dayr H̄rāsh wa-l-majāmi' al-mārūniyya », art. cit., p. 891-893 et p. 895. Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique très particulière des Saints Lieux...*, op. cit., p. 431, fait référence à une décision prise par le patriarche maronite vers le début du XVII^e siècle, fixant le montant de la dot à 30 piastres. Règlement de l'évêque d'Alep Jarmānūs Hawā en 1807 : Ferdinand TAWTAL, *Wathā'iq ta'rīkhiyya 'an Ḥalab*, op. cit., T.1, p. 109-111. Pour les Melkites : Lāwundiyūs KALZI (édit.), « Ḥayāt al-baṭriyark Aftīmyūs Karma al-Anṭākī... », art. cit., p. 82. Lettre circulaire de Malātyūs Karma après son élection au patriarcat : Lāwundiyūs KALZI, « Athar ta'rīkhī li-l-baṭriyark Aftīmyūs Al-Ḥamawī », *Al-Masarra*, 1934, 7, p. 408-413. A propos du synode de Damas consacré apparemment à ce seul sujet : Joseph NASRALLAH, « Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1500 à 1634 », art. cit., p. 34-35. Būlus QAR'ALI, « Manshūrān li-l-baṭriyark Athanāsyūs Dabbās wa-l-muṭrān Ighnātyūs Karbūs », art. cit., p. 7-8. Mandement de l'évêque melkite Aghnātyūs Jarbū' sur la moralisation des mariages à Alep du 1. 09. 1774, évêché melkite d'Alep, reg. 13, doc. n°6, cité dans Nāwufitūs IDLIBI, *Asāqifa al-Rūm al-Malakiyyīn...*, op. cit., p. 190. Le Gardien de la Terre Sainte intervient aussi à plusieurs reprises dans les affaires matrimoniales des catholiques de sa juridiction. Par exemple : SOCG, 588, f.486r-487rv, Lorenzo di San Lorenzo, 5 mars 1713.

partie catholique de la même communauté institue un conseil composé du procureur de l'évêque, le *khûrî* Yûsuf, assisté de quatre prêtres et de quatre laïcs, qui doit siéger deux heures tous les matins pour examiner et régler (*dabbara*) les affaires spirituelles et temporelles qu'on lui soumet. Pour limiter les appels au tribunal musulman, patriarches et évêques ont probablement élargi parfois leur champ d'intervention dans le domaine civil ou même pénal...⁷.

Hors des villes, l'administration ottomane n'avait souvent guère les moyens d'agir. Même chez les musulmans, beaucoup d'affaires étaient résolues par le cheikh ou d'autres instances arbitrales, sans appel au cadî. L'autonomie judiciaire des minoritaires s'affirmait surtout dans les terres de refuge. Dandini mentionne le rôle de deux diacres (*shidyâq*) chez les Maronites «qui gouvernent tout le peuple, jugeant de leurs différends, et traitant avec les Turcs de tout ce qui regarde les tributs et de toutes les autres affaires qui se rencontrent». Duwayhî rapporte que le patriarche Yûsuf Ibn Al-Rizzî, mort en 1608, avait une grande influence sur le gouverneur de Tripoli Yûsuf Bâsha, et en a obtenu différents certificats concernant le respect des règles et des coutumes maronites, en particulier celles qui touchaient au mariage. Le franciscain Eugène Roger et, plus tard, le carme Elia Giacinto di Santa Maria insistent sur la juridiction spirituelle et temporelle du patriarche, qui tranche les litiges⁸.

Toutefois, il est difficile de donner un tableau concret de l'exercice de la justice par les patriarches et les évêques au Liban avant le XVIII^e siècle. La chronique de Duwayhî n'évoque que très rarement, pour tout le XVII^e siècle, la charge judiciaire du patriarche maronite. En effet, ses fonctions et sa juridiction n'ayant pas encore reçu

⁷ Lâwundîyûs KALZÎ (édit.), «Ḥayât al-baṭriyark Aftîmyûs Karma al-Anṭâkî...», art. cit., p. 82. Ces consignes s'inspirent de Saint Paul, *Première Epître aux Corinthiens*, VI, et ont été reprises par les conciles oecuméniques. Au second synode maronite de 1596, le recours aux tribunaux musulmans contre un chrétien, ou pour forcer une femme au mariage, ou pour forcer un prêtre à bénir une union, est déclaré péché réservé au patriarche : Joseph FEGHALI, *Histoire du droit de l'Eglise maronite*, op. cit., p. 247. Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique très particulière des Saints Lieux...*, op. cit., p. 436. Sur la création du «tribunal» melkite en 1753, Ferdinand TAWTAL, *Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab*, op. cit., T.1, p. 71-72. A ce moment-là, il s'agit de tenir unis les catholiques contre l'offensive orthodoxe, en l'absence de l'évêque Maksîmûs Ḥakîm, exilé.

⁸ Hamilton GIBB, Harold BOWEN, *Islamic Society and the West*, op. cit., T.2, 1957, p. 127. Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 74 et remarques de Richard Simon p. 253-254. Istîfân AL-DUWAYHÎ, *Ta'rîkh al-Azmina*, op. cit., p. 300. Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique très particulière des Saints Lieux...*, op. cit., p. 436. SOCG, 551, f.130r-136r, Elia Giacinto di S. Maria, 20 avril 1705.

de définition claire, son rôle d'arbitre et de pacificateur des conflits allait de soi, sans qu'il fût conçu comme une attribution particulière. D'autre part, l'affirmation de son pouvoir de juge au spirituel comme au temporel exprime sans doute davantage l'intention que la réalité. Car la faiblesse de sa situation matérielle ne lui permettait guère d'exercer pleinement ses prérogatives. Il fallait des interventions du Ciel pour faire respecter son autorité. Ainsi, un employé de Yûsuf Bâsha, qui s'était marié contre les lois ecclésiastiques et ne s'était pas soumis malgré l'excommunication lancée contre lui, fut-il foudroyé près de la grotte de Sainte Marine⁹. D'ailleurs, en dehors du petit district du Jubba Bsharrî, il devait être très difficile aux fidèles dispersés de recourir à leur chef spirituel ou à ses évêques non résidents.

C'est au XVIII^e siècle que le droit se formalise et que la fonction judiciaire des évêques maronites et melkites se développe dans le cadre du gouvernement des émirs de la Montagne. Le Maronite 'Abd Allâh Qarâ'alî rédige des manuels de droit inspirés de la législation

⁹ Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, p. 300 (1608). *Ibidem*, page 374, l'auteur évoque la mort de Sarkîs Al-Bardût Ibn Al-Muḥâsib, supérieur du couvent de Mâr Shalîṭâ respecté du peuple, auteur de *fatawât*. L'hagiographie de l'évêque melkite de Saydnâyâ Neophytos Naṣrî dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, Paris, Londres, Leipzig, T.1, 1910, p. 597-608 (arabe), p. 609-621 (trad. franç.), nous montre également cette façon informelle de rendre la justice, avec des interventions surnaturelles pour faire respecter l'autorité épiscopale. En 1631, le patriarche grec de Jérusalem excommunie les fidèles de Bethléem qui ont passé à l'église des franciscains; sa sanction n'ayant pas d'effet, il s'adresse au cadî et au *mutasallim*: SOCG, 195, f.15rv, 18r, Antonio del Castillo. En 1717, lorsque 'Abd Allâh Qarâ'alî a l'audace d'excommunier publiquement un cheikh Khâzin de son diocèse pour sorcellerie, il met la Montagne en émoi: Antoine RABBATH (édit.), «Sîrat al-ḥibr al-ṭayyib al-dhikr 'Abd Allâh Qarâ'alî al-ḥalabî...katabahâ tilmîdhuhu ...al-ab Tûmâ Al-Bûdî...», *Al-Mashriq*, XIV, 1907, p. 801-802. Le 19 sept. 1638, le patriarche maronite Amira implore le consul de Venise d'intervenir auprès du *mutasallim* de Tripoli pour éviter une expédition punitive à Ehden après le meurtre d'un homme dans une dispute d'ivrognes: SOCG, 118, f.112r. Ḥanâ 'ALWAN, «Al-fatâwâ al-khayriyya» li-l-muṭrân 'Abd Allâh Qarâ'alî wa ḥaqîqa al-shir' al-mudunî al-mârûnî», *Al-Manâra*, 1988, 1, p. 87-90, montre comment s'affirme une certaine vision de la tradition judiciaire chrétienne sous le Mandat, quand il s'agit de déterminer les institutions de la République libanaise. L'ouvrage d'Ibrahim AOUAD, *Le droit privé des Maronites au temps des émirs Chihab (1697-1841)*, op. cit., s'inscrit dans ce contexte. L'auteur, et d'autres avec lui, ont insisté sur l'autorité immuable, intemporelle, du Patriarche dans la communauté maronite. Iliya F. HARIK, *Politics and change in a traditional Society...*, op. cit. (en particulier: p. 77-95), a jugé ces assertions complètement infondées et, en tenant compte de la chronologie, a insisté au contraire à juste titre sur la faiblesse de l'autorité ecclésiastique avant le XVIII^e siècle et son renforcement progressif après le Synode libanais de 1736. Exemple d'excommunication efficace par un évêque melkite en 1754: Rufâ'il KARAMA, *Maṣâdir ta'rikhiya fî ḥawâdiṭh Lubnân...*, op. cit., p. 18.

musulmane (*Abrégé du droit, Mukhtaṣar al-sharī'a*, vers 1720 et *Pandectes, Al-fatâwâ al-khayriyya*, 1733-1735). Ils concernent différents aspects du droit civil personnel. Le Concile du Liban (1736) organise le tribunal de l'official et donne l'ordre au patriarche de doter ses évêques d'un recueil de droit canonique et de droit civil. Les ouvrages de Qarâ'alî sont adoptés à cet usage en 1744¹⁰.

D'après son disciple et biographe, le même 'Abd Allâh Qarâ'alî, consacré évêque de 'Ajaltûn (Kisruwân) en 1716, s'est rendu célèbre par ses jugements au-delà du diocèse où il résidait. Druzes de la montagne et Sunnites de la ville venaient solliciter ses sentences. Le Melkite Jarmânûs Adam a été désigné par l'émir Yûsuf Shihâb comme juge unique des chrétiens, et a exercé cette fonction de 1780 à 1785. En 1793, c'est l'évêque maronite Mikhâ'il Fâdhil qui rend la justice au nom des émirs.

Son collègue titulaire de Tyr et Sidon Yuḥannâ Al-Hilû a laissé quant à lui un résumé des affaires qu'il a jugées lors de ses visites pastorales dans les paroisses de son diocèse entre 1787 et 1804. Sur un total de soixante-dix cas consignés par lui, cinquante portent sur des questions de succession. On voit également des musulmans faire appel à son jugement à propos d'un différend financier entre eux. Quelquefois, l'évêque fait office de notaire, enregistrant légalement un testament ou une autre déclaration. Et les curés servent de principaux témoins, parfois de greffiers, dans les règlements successoraux et matrimoniaux de leurs paroissiens¹¹. Plus tard, le même Yuḥannâ Al-Hilû, devenu patriarche, se heurte à un parti de cheikhs et d'évêques maronites, qui, de manière significative, réunissent contre

¹⁰ Ḥanâ 'ALWAN, «Al-fatâwâ al-khayriyya» li-l-mutrân 'Abd Allâh Qarâ'alî ..., art. cit., p. 87-104. Charles de CLERCO, *Conciles des Orientaux catholiques 1575-1849*, p. 225 et p. 258. Buṭrus FAHD, «Al baṭryark Sim'ân 'Awwâd wa majâmi'uhu al-thalâtha», *Al-Manâra*, 1983, p. 120. Ibrahim AOUAD, *Le droit privé des Maronites au temps des émirs Chihab*, op. cit., p. 20, p. 55 et suiv., p. 65 et suiv. Mais encore à la fin du XVIII^e siècle, VOLNEY, note que «La forme de gouvernement n'est point fondée sur des conventions expresses, mais seulement sur les usages et les coutumes». : *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T. II, p. 10.

¹¹ Ibrahim AOUAD, *Le droit privé des Maronites au temps des émirs Chihab*, op. cit., p. 66-68, p. 75-95. Antoine RABBATH (édit.), «Sîrat al-ḥibr al-ṭayyib al-dhikr 'Abd Allâh Qarâ'alî al-ḥalabî...», art. cit., p. 800-803. Rufâ'il KARAMA, *Maṣâdir ta'rîkhiyya fî ḥawâdith Lubnân...*, op. cit., p. 134 (Mikhâ'il Fâdhil). Rôle d'arbitrage et de pacification de Duwayhî quand il est missionnaire au Kisruwân : SOCG, 235, f.56rv, 57r, 16 juillet 1659 et quand il est patriarche : SC, MARONITI, 1, f.320rv, 18 mars 1704. Des moines réformés libanais en 1728, dans un village du Kisruwân, à la suite d'une querelle surgie à propos d'un mariage : Buṭrus FAHD, *Ta'rîkh al-ruhbâniyya al-lubnâniyya...*, op. cit., T.1, p. 256-257; T.3, p. 97-99. Yûsuf ZIYADE (édit.), «Al-qism al-thâlith fî-l-wathâ'iq al-ta'rîkhiyya al-muta'alliqa bi-niyâba al-mutrân Yuḥannâ al-Hilû 'alâ ibrihiyya Sûr wa Ṣaydâ'», *Al-Manâra*, 1, 1930, *passim*; 2, 1931, *passim*. Enregistrement d'un testament : *ibidem*, 1, 1930, p. 611-612; arbitrage entre deux musulmans : *ibidem*, 2, 1931, p. 99.

lui des témoignages sur sa manière de rendre la justice, notamment dans les affaires matrimoniales. A la même date, des accusations sont portées contre l'évêque 'Abd Allâh Blaybal, titulaire de Chypre, dénoncé pour la vénalité de ses sentences. Parmi les plaignants figurent en particulier des usuriers, excommuniés puis absous, selon eux, contre une forte amende. Lorsque la justice ecclésiastique commence ainsi à contredire les stratégies familiales ou à combattre le prêt à intérêt, elle doit faire face à une coalition des mécontents. Ces dossiers parvenus à Rome relèvent de l'habituelle contestation du pouvoir clérical par une partie de la *tâ'ifa*. Mais ils démontrent aussi les progrès de la juridiction patriarcale et épiscopale, par rapport au siècle précédent. Le 19 mai 1818, le patriarche Hilû écrit à son évêque Blaybal :

« Nous exhortons par ailleurs votre Fraternité à être prudente, et non austère envers tous, mais de ne pas négliger de punir les usuriers et les délinquants »¹².

Toutefois, l'Eglise partage toujours le pouvoir judiciaire avec l'autorité temporelle, qui conserve en particulier la juridiction pénale. Dans la montagne libanaise, les cheikhs exercent une justice coutumière dans le territoire sous leur autorité, mais les affaires criminelles sont en principe appelées devant l'émir.

Il n'est pas rare pour des chrétiens de recourir aux tribunaux musulmans, même en matière civile. En règle générale, la justice islamique est défavorable au minoritaire, qui ne peut témoigner contre un musulman et qui se voit infligé des peines bien plus sévères que le Croyant. D'autre part, la conversion à l'islam est en principe offerte au *dhimmi* comme alternative à une condamnation¹³. Le

¹² Lettre du patriarche Hilû (Dolce) : ACTA, 182, 13 sept. 1819, f.254r : « *esoriamo per altro la vostra fraternità ad esser cautelata e non austera con tutti, ma non tralasciate di punire gli usuraj, e gli delinquenti.* » (19 mai 1818). *Ibidem*, f.197r, 199r, 243r-244v, accusations contre la justice de Hilû en matière matrimoniale. *Ibidem*, f.245r-252r, les accusations contre 'Abd Allâh Blaybal révèlent son activité judiciaire en matière matrimoniale (*passim*), d'arbitrage (f.246v, 248rv, 249rv), d'enregistrement légal (f.248v), et ses sanctions répétées contre les prêteurs à intérêt (f.246r, 247r, 248rv, 251r).

¹³ Dominique CHEVALLIER, *La société du Mont Liban...*, op. cit., p. 132-135. Iliya F. HARIK, *Politics and change in a traditional Society...*, op. cit., p. 61-64. Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans...*, op. cit., p. 113-125. Exemple d'utilisation de faux témoignages : ARCD, Plut 245 A2, p. 55. Exemples d'alternative laissée entre la conversion et la condamnation : ARCD, Plut 245, A2, p. 59-61; Plut 245, C1, p. 12; AN, L 932, n°3, p. 12 publié dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme...*, op. cit., T.2, p. 60-85; Butrus FAHD, *Ta'rikh al-ruhbâniyya al-lubnâniyya...*, op. cit., T.IV, p. 147; etc...

cas, très connu, du Maronite Yûnis Abû Rizq peut illustrer à la fois la manière dont la justice turque est utilisée contre un chrétien et comment celui-ci, avec des appuis, peut parvenir à résister aux pressions. Yûnis, qui a été (semble-t-il) cheikh *muqta'jî* (fermier de l'impôt) du Jubba, occupait des très hautes charges auprès des gouverneurs de Tripoli. Sa grande fortune attirait la convoitise des principales familles musulmanes de la ville, qui souhaitaient apparemment sa conversion à l'islam pour passer avec lui des alliances matrimoniales. Une plainte contre lui est engagée par son propre père, Al-Bash'alânî, à l'arrivée d'un nouveau pacha. Ce dernier peut d'autant moins risquer une confrontation avec les notables qu'il a lui-même des racines locales (il est originaire de Lattaquié). Il le fait emprisonner avec toute sa famille, et le menace de mort s'il ne se convertit pas. Yûnis se fait musulman, mais obtient que les siens restent chrétiens. Toute la famille se réfugie au Kisruwân, lui-même demande pardon au patriarche et réunit des preuves que sa conversion lui a été arrachée par la force. Puis il fait appel devant le Sultan à Istanbul, qui transmet le dossier au Grand Mufti. Celui-ci déclare la conversion nulle, car obtenue par la violence. Yûnis aurait pu se contenter de ce bon résultat, mais il veut rétablir sa réputation et annuler l'effet de son reniement à Tripoli même. Il s'y rend donc, et fait enregistrer la décision du Grand Mufti, confirmée par un commandement du Grand Seigneur. Ainsi, pendant cinq ans, il jouit à nouveau d'une situation paisible au service du pacha. Ses adversaires se soumettent, mais ne se résignent pas. Lorsqu'en 1695, les soutiens de Yûnis à la Cour sont morts ou tombés en disgrâce, ils parviennent à nouveau à le faire envoyer en prison, où il passe deux ans. On lui propose à trois ou quatre reprises de retourner à l'islam, ce qui aurait sans doute effacé l'irrégularité de la conversion forcée, mais il refuse et meurt sur le pal en mai 1697¹⁴.

¹⁴ SOCG, 538, f.95rv-96r, Qannûbîn, 6 oct. 1699 (en italien), le patriarche Duwayhî; du même, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 377, 1687. Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie*, op. cit., T.2, p. 263-280. Bûlus MAS'AD et Nasîb Wuhayba AL-KHAZIN (édit.), *Al-'Uşûl al-ta'rikhiyya*, Achkouth (Liban), T. III, p. 411. Henry MAUNDRELL, *A journey...*, op. cit., p. 190, est parti de Tripoli deux jours avant l'exécution de Yûnis. Il rapporte seulement que le condamné a vécu de longues années comme musulman, avant de renier l'Islam. Ses cinq enfants sont mentionnés par le consul Poullard, AN, AE, B1, 1114, f.164r, Tripoli, 12 juil. 1707; le mufti de Tripoli est hostile à la conversion forcée des cinq enfants maronites obtenue par le pacha : *ibidem*, f.144v, Tripoli, 1^{er} juillet 1706. Abû Yûsuf Rizq, son frère, vient en Europe solliciter de l'aide : Jean de la ROQUE, loc. cit.; SOCG, 541, f.208r, 13 mars 1702, et surtout SC, MARONITI, 1, f.371rv-373rv, s. d. (1705?); documents concernant le séjour de Yûsuf en France cités dans René RISTELHUEBER, *Les traditions françaises au Liban*, 2e édit., Paris, 1925, p. 204-205. Affaire évoquée par Jean Maurice FIEY, « Martyrs sous les Ottomans », *Analecta Bollandiana*, 101, 3-4, 1983, p. 392.

Qui est coupable d'avoir renié l'islam est normalement condamné à mort : le supplice de Yûnis n'est donc pas unique¹⁵. Il s'agit néanmoins d'une confrontation exceptionnellement dramatique avec la justice ottomane. Il existe par contre un usage des tribunaux moins spectaculaire, simplement routinier, pour des actes de vente, des contrats d'association commerciale ou des arbitrages dans des affaires de succession. Les chrétiens savent utiliser à leur profit les rouages juridiques, obtenir des avis légaux (*fatwâ* / plur.: *fatâwâ*) qui leur sont favorables, citer des témoins musulmans, faire appel contre un jugement à la Porte. Il n'y a en cela rien de surprenant. En effet, les musulmans disposent d'une législation et d'une jurisprudence civiles extrêmement élaborées, alors que les Eglises locales sont presque entièrement démunies d'outils théoriques et pratiques dans ce domaine. D'autre part, les ressources du droit commercial ou successoral hanefite répondent assez bien aux besoins des chrétiens, dont la structuration sociale n'est guère éloignée de celle des Arabes musulmans¹⁶.

¹⁵ L'autre affaire de reniement et de condamnation à mort célèbre est celle du grec alépin Dawûd (exécuté le 28 juillet 1660) : ARCD, Plut. 245, a2, p. 58-61. Autres cas : SOCG, 235, f.90r-91r, Brice de Rennes; SOCG, 529, f.201r-205r, *sommario*, 1698, Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rikh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 100. Voir les cas recensés par Jean Maurice FIEY, «Martyrs sous les Ottomans», art. cit., et par Acace COUSSA (Akâkyûs Kûsâ) (édit.), *Les martyrs d'Alep (Shuhadâ' Ḥalab)*, (arabe, français et italien), Harissa, 1933, 217 p. Les néomartyrs de l'Eglise grecque, d'après les hagiographies, ont en général subi le supplice après avoir été accusés à tort ou à raison d'avoir renié l'Islam : F.W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, op. cit., T.2, p. 452-459; Demetrios J. CONSTANTELOS, «The «Neomartyrs» as evidence for methods and motives leading to conversion and martyrdom in the Ottoman Empire», *The Greek Orthodox Theological Review*, XXIII, 1978, 3-4, p. 216-234. R. BOUSQUET, «Un prétendu Néomartyr», *E.O.*, VIII, 1905, p. 350-353; «Le néomartyr Nicolas Cassetti», *E.O.*, IX, 1906, p. 363-366; «Néo-martyres orthodoxes», *E.O.*, X, 1907, p. 151-154. LOUIS ARNAUD, «Néo-martyrs orthodoxes : Michel d'Athènes et Angelis d'Argos», *E.O.*, XVI, 1913, p. 396-408.

¹⁶ Rufâ'il KARAMA, *Maṣâdir ta'rikhiyya fî ḥawâdith Lubnân...*, op. cit., p. 81-82 et p. 87 : Antûn Karama de Homs a recours au cadi et au mufti à propos de l'héritage d'un parent légué par testament aux moines. A Alep au XVIII^e siècle, le cadi semble vouloir se saisir systématiquement des affaires de succession entre chrétiens : Abraham MARCUS, «Men, Women and Property...», art. cit. Un Alépin rapporte que son frère s'est emparé de l'héritage «par la force de l'Islam» : SC, MARONITI, 3, f.65rv-66rv (arabe), f.64rv 65r (trad. ital.), Livourne, 1715. Bruce MASTERS, *The origin of western economic dominance in the Middle East*, op. cit., p. 53 cite un litige commercial entre chrétiens et une affaire de succession à Alep. *Hijja shari'iyya* du tribunal de Beyrouth en faveur d'Abû Nawfil Al-Khâzin en 1655 : Bûlus MAS'AD et Nasîb Wuhayba AL-KHAZIN (édit.), *Al-'Uṣûl al-ta'rikhiyya*, op. cit., T.1, s.d., p. 151-154. Chrétiens demandant une *fatwâ* ou produisant des témoins musulmans : SOCG, 195, f.15rv et 18r, Antonio del Castillo, Jérusalem, 1^{er} déc. 1631; SOCG, 59, f.139-141, Bonaventure de Lude, Alep, 8 mai 1634; SC, MEL-

Cependant, les fréquents appels à la justice du *cadi* et au bras séculier du *pacha* pour des affaires de discipline interne, en principe de la stricte compétence des chefs de la *tâ'ifa*, ne manquent pas d'affaiblir gravement l'autorité ecclésiastique, remettant en cause la cohésion des Eglises et des communautés et leur équilibre budgétaire. Nous avons déjà invoqué l'importance des dissensions surgies à propos des finances. En 1772, Sarûr, le procureur des Maronites d'Alep est destitué par le *cadi*. D'après son évêque, Arsanyûs Shukrî, c'est le peuple qui a demandé son remplacement. Le patriarche Yûsuf Istîfân accuse au contraire Arsanyûs de l'avoir fait limoger en soudoyant le juge, alors qu'on n'avait rien trouvé à lui reprocher. Les musulmans sont amenés aussi à se prononcer sur des questions purement ecclésiastiques. En 1664, des Maronites d'Alep écrivent à Rome pour protester contre leur patriarche qui a ordonné et élevé au grade d'archiprêtre un bigame (remarié), dont ils ne veulent pas. Pour les contraindre à l'obéissance, il a rédigé une lettre à présenter au *cadi* pour punir les récalcitrants, qui sont effectivement mis à l'amende. En 1761, Yûsuf Safar est nommé évêque grec catholique de Homs. Les gens de Yabrûd lui étant hostiles, s'adressent au *hâkim* (gouverneur) de Damas, qui le fait chasser. Finalement, le patriarche compose en partageant le diocèse en deux; les fidèles de Yabrûd auront ainsi l'évêque de leur choix¹⁷.

Même la simple menace du recours au pouvoir civil empêche souvent l'autorité ecclésiastique de s'exercer, jusqu'à l'intérieur d'un couvent franciscain :

«il n'y a pas de prisons, ni de manière de faire déclarer une faute au réfectoire à un frère mauvais sujet, de crainte qu'aigri, il n'aille commettre quelque erreur scandaleuse auprès des Turcs».

CHITI, 1, f.384-387, 1^{er} nov. 1719; ARCD, Plut 245, A2, p. 55; Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rikh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 74; Muhammad A. BAKHIT, «The Christian population ...», art. cit., p. 27-28; Joseph ABOU NOHRA, *Contribution à l'étude du rôle des monastères...*, op. cit., p. 171 et p. 210. Ibrahim AOUAD, *Le droit privé des Maronites au temps des émirs Chihab*, op. cit., p. 68-74. Ronald C. JENNINGS, «Zimmis (non muslims) in early 17th century ottoman judicial records. The Sharia Court of Anatolian Kayseri», art. cit., p. 250-275. Sur le rapport du droit chrétien avec le droit musulman, Hanâ 'ALWAN, «Al-fatâwâ al-khayriyya» li-l-muṭrân 'Abd Al-lâh Qarâ'alî ...», art. cit., p. 103-104.

¹⁷ ACTA, 142, 17 fév. 1772, f.65r et 80v. SOCG, 235, f.168rv et 171r (latin), «*Humilis Natio maronitarum qui Aleppi in Syria commorantur*», 24 nov. 1664 et SOCG, 240, f.35rv-36r, Benedictus Lambertus, 26 juillet 1664. Rufâ'il KARAMA, *Maṣâdir ta'rikhiyya fî ḥawâdith Lubnân...*, op. cit., p. 27. Bruce MASTERS, *The origin of western economic dominance in the Middle East*, op. cit., p. 92, trouve une plainte d'un groupe de Rûm-s contre leur évêque d'Alep, accusé de ne pas savoir l'arabe, le 3 sept. 1678. L'accusation paraît douteuse. L'évêque du moment, Malâtyûs Al-Bâyâsî (1670-1685) est peu connu, mais serait l'auteur d'un recueil de sermons : Nâwufîṭûs IDLIBI, *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 99-105.

écrit le Gardien Buonaventura di Maiori, mécontent d'une partie de ses recrues de la Terre Sainte en 1701¹⁸.

Pour les questions de droit personnel comme le mariage, l'individu mécontent de la décision du pouvoir ecclésiastique, peut s'adresser à une hiérarchie concurrente ou recourir à la justice turque. Dandini, qui veut montrer qu'en matière de répudiation (que les Eglises orientales accordent dans certaines conditions) le patriarche maronite s'est aligné sur la stricte réglementation romaine, évoque ces «accidents» arrivés deux ou trois fois :

«Ces gens-là ne pouvant obtenir le consentement du Patriarche pour les épouser (les secondes femmes) avoient eu recours à l'Emir, qui leur en avoit accordé la permission pour leur argent, leur donnant des Lettres pour le Patriarche, qui en avoit dissimulé son ressentiment pour de justes considérations. Il est certain qu'estant arrivé un cas pareil du tems que j'estois là, le Patriarche n'y voulut jamais consentir; mais ne pouvant y apporter remède, il fut obligé à n'en pas faire semblant»¹⁹.

L'Eglise catholique ne peut, en aucune façon, obtenir des hiérarchies non unies, du cadi sunnite ou de l'émir druze l'application de ses propres lois matrimoniales! Elena, fille d'un Syrien catholique d'Alep et d'une Grecque catholique de Tripoli, a épousé un Arménien, Deodato, à Rosette. Le couple ne s'entend pas, le mariage n'est pas consommé et, «suivant l'usage du pays», ils se séparent devant le cadi, sans demander la dispense normalement délivrée par Rome. Deodato se remarie avec une «Jacobite». Elena de son côté épouse un «Grec schismatique» au Caire sans que le patriarche d'Alexandrie, averti de son divorce, n'y fasse «*la minima difficoltà*» (1728). Le fait que peu de cas semblables apparaissent dans les sources ecclésiastiques ne doit pas nous faire conclure définitivement à leur rareté : ces dissidents ne cherchent normalement pas à se signaler auprès de leurs anciens coreligionnaires. Si Elena raconte son histoire à un franciscain du Caire au bout de douze ans, c'est que, pour des raisons inconnues, elle veut retourner au catholicisme; ce qui ne manque pas de poser un problème au religieux auquel elle se confie. Ces comportements doivent du reste être plus courants là où les

¹⁸ SOCG, 542, f.503rv-504rv, Buonaventura di Maiori, Jérusalem, 22 sept. 1701 : «*non vi sono carceri, ne v'è stile di chiamarsi un frate discolo alla colpa in reffetorio, per tema, che quello inasprito non vada a comettere qualche scandaloso errore fra Turchi*». Cas d'usage de la menace contre un adversaire : SC, MELCHITI, 1, f.384-387, Biagio di Salamanca, Damas, 1^{er} nov. 1719; SOCG, 517, f.340rv, Sommarino, 4 mai 1694; CP, 83, MELCHITI, f.388rv, Tripoli, janvier 1745, Emmanuel de Saint Albert; etc...

¹⁹ Citation : Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 118-119 et les remarques de Richard Simon sur ce point : p. 345-347.

groupes sont les moins nombreux et l'encadrement clérical le plus lâche...²⁰.

Dans ces conditions, l'autorité ecclésiastique ne peut se permettre d'être intransigeante, mais doit accepter les accommodements, pour éviter les persécutions et les changements massifs de rite, voire les conversions à l'islam. En 1625, le prêtre Jurjus mandataire (*mutakallim*) des Maronites de Chypre passe aux *Rûm*-s – « par cupidité », écrit Duwayhî – avec ses fidèles et l'église de la Vierge. En 1629, une partie de ceux d'Alep rejoint les Jacobites ou d'autres confessions à la suite de dissensions. Certains d'entre eux retournent peu après à l'Eglise catholique par l'intermédiaire des Franciscains. Plus tard, dans la même ville, un grand nombre de Syriens embrasse le catholicisme au temps du patriarche André Akhijân, uni à Rome, avant de revenir à leur appartenance traditionnelle après sa mort. Nous avons déjà évoqué le passage massif des Melkites de Gaza à l'islam en 1651, pour des raisons fiscales. Vers la même date, le village de 'Ayn Al-Tîna dans le Qalamûn s'est lui aussi entièrement converti. En 1732, le patriarche Cyrille Tânâs tire argument de ces reniements contre l'intransigeance romaine exigeant le strict respect des jeûnes orientaux. D'après lui, c'est leur dureté, en période de pénurie alimentaire qui a provoqué ces désertions...²¹.

²⁰ Cas d'Elena : CP, 77, MELCHITI, f.88rv et 89rv, Giacomo di Lucca, Jérusalem, 25 mars 1728. Un boulanger français vit avec une Maronite à Alep, avec un certificat du cadî. Après la naissance d'un enfant, le curé maronite veut leur consentir un mariage en règle, mais le consul et le curé latin s'y opposent : ACTA, 89, 16 mai 1719, f.171r-172v. Recours aux Turcs d'un Arménien qui convoite la fille d'un Maronite, sur fond de conflit de juridiction entre la *Terra Santa* et le patriarche maronite en 1752 : ACTA, 122, 1752, f. 78rv. La femme d'un Arménien de Kilis s'est faite musulmane, lui-même se remarie : BN, Mss. Fr., Collection Moreau, 841, f.172, relation de Nicolas Poirresson, S.J., 16 avr. 1653. Autre affaire semblable à Alep, SOCG, 565, f.148v, Gaetano di Palermo, 7 janv. 1708. Il existe aussi des cas de rapt et de mariages forcés avec des musulmans. Cf : « *dubia* » 7 et 8 soumis par les missionnaires : SOCG, 196, f.62r et Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 197. Isaac, archevêque maronite de Tripoli, en difficulté avec son patriarche, l'accuse d'accepter des répudiations : SOCG, 99, f.352rv, Tripoli, 23 oct. 1630. Mariages malgré la prohibition ecclésiastique : SOCG, 106, f.198rv-200r, Jérusalem, 29 avril 1636; ACTA, 131, 17 fév.1761, f.56v (Damas). Un Français d'Alep épouse sa servante arménienne devant le prêtre « hérétique ». Le Gardien de la Terre Sainte, qui s'y oppose, dit ne pouvoir rien faire : SOCG, 670, f.824rv-825r, 9 oct. 1730. Contrat de mariage devant le juge à Damas : Muhammad A. BAKHIT, « The Christian population ... », art. cit., p. 27. Laurent D'ARVIEUX, *Mémoires du Chevalier d'Arvieux*, op. cit., vol. VI, p. 67, rapporte que la famille française des Bertinelli recourt au cadî pour forcer les frères Chailan à épouser leurs filles (1681). Ronald C. JENNINGS, « Zimmis (non muslims) in early 17th century ottoman judicial records. The Sharia Court of Anatolian Kayseri », art. cit., p. 274, note des cas, assez rares, de divorces demandés par des femmes chrétiennes.

²¹ Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, p. 322 (note). SOCG, 195, f.169rv,

En général, la hiérarchie accepte bon gré mal gré le compromis avec les chrétiens séparés, là où les confessions cohabitent. Le clergé oriental fréquente à l'occasion l'église d'« hérétiques » ou de « schismatiques » et participe parfois à leurs funérailles. Il autorise les mariages avec eux, et tolère le baptême des enfants de couples mixtes dans leur église... Comment faire autrement ? Les groupes confessionnels étant étroits, il est souvent impossible à un jeune homme de trouver une épouse appartenant au même milieu social et à la même Eglise que lui. En 1761, un long rapport signale qu'à Alep, Maronites, Arméniens, Syriens et Grecs observent habituellement les fêtes d'un autre rite que le leur, prétendant qu'il ne leur est pas possible de suivre leurs propres fêtes quand ils sont obligés de travailler auprès d'une personne d'une autre confession²².

Delestrate, consul, Alep, 28 fév. 1629 et du même, SOCG, 291, f.16rv, 11 oct. 1634 : il évoque plus de 100 personnes. SOCG, 59, f.127r, Bonaventure, capucin, Alep, 15 sept. 1631; *ibidem*, f.130, 8 mai 1634. Paroisse latine d'Alep, registre paroissial n°2, « *Liber reconciliationis ad fidem catholicam...* », 13, 29 sept. 1629, 25 juil., 1^{er}, 6, 16, 28, 30 août, 3, 5, 8 sept. 1630 : 18 réconciliés en tout. Vers la même date, quelques Nestoriens ont également rejoint les Jacobites : SOCG, 115, f.266rv, Alep, 7 août 1630, Giovanni di Bergamo. Pour la conversion des Syriens, voir Bernard HEYBERGER, « Les chrétiens d'Alep à travers les récits des conversions des missionnaires carmes déchaux (1657-1681) », *M.E.F.R.M.*, 100, 1988, 1, p. 461-499. A Tripoli, tous les Syriens sont « passés au maronitisme », et privent leur curé, quoique catholique, de ses ressources : CP, 83, MELCHITI, f.384r, 1745-1746. Lettre de Cyrille Tānās dans SC, MELCHITI, 2, f.538r (arabe), f.535rv-540r (trad. ital.), 1^{er} sept. 1732. Le capucin Michel de Rennes signale le passage à l'Islam d'un village entier des environs de Damas quelques années auparavant dans BN, N.A.F., 10220, p. 243-244, Damas, 24 déc. 1637; cependant, le diacre Būlus indique 'Ayn Al-Tīna comme un des villages visités par son père Makāryūs : Būlus AL-HALABI, *Voyage du Patriarche...*, op. cit., p. 57; Richard Pococke, *Voyages de Richard Pococke en Orient...*, op. cit., vol. 3, Neuchâtel, 1773, p. 392-393, dit que c'est parce qu'on a interdit les laitages pendant le Carême ou parce qu'on a refusé d'enterrer un ex-communié que le village a passé à l'Islam. *Lettres édifiantes et curieuses...*, op. cit., T.2, p. 96 : l'auteur parle d'une apostasie collective des Grecs de Lattaquié cinquante ans avant. On trouve aussi mention de 18 fidèles des Franciscains de Palestine qui se sont convertis au judaïsme à l'annonce de l'arrivée prochaine du Messie : SOCG, 423, f.575rv, 4 août 1670. Nous ne faisons pas mention ici des cas individuels relevés dans les sources.

²² Participation à des offices avec des « hérétiques » : SOCG, 59, f.104, Jérusalem, 23 fév. 1635; SOCG, 106, 179rv-180r, Jérusalem, 15 mai 1637; et *ibidem*, f.197rv-200r, 29 avril 1636; SOCG, 118, f.124rv-125r, Damas, 12 sept. 1638, *ibidem*, f.29r, Jérusalem, 6 juin 1639. Mariages mixtes : SOCG, 104, f.208rv-209r, Jérusalem, 18 déc. 1633; SOCG, 59, f.111-112, Alep, 7 Juil. 1634 et *ibidem*, f.102-104, Jérusalem, 23 fév. 1635; SOCG, 106, f.154rv, Jérusalem, 18 juin 1636; *ibidem*, f.197rv-200r, 29 avril 1636; *ibidem*, f.239rv, Alep, 20 juin 1636; SOCG, 588, f.486rv-487rv, Jérusalem, 5 mars 1713; SC, MARONITI, 1, f.93r-103v, « *Description...* », 1630. Athanase HAGE, *Les empêchements de mariage en droit canonique oriental*, op. cit., p. 123-128 : insistance sur l'interdiction du mariage mixte, notamment dans les canons melkites. Baptêmes dans le rite concurrent : SOCG, 107, f.122rv, Jérusalem, 21 janv. 1636. Participation à la célébration des ob-

Il semble même que, dans certains cas, la hiérarchie ait dû accepter des arrangements avec l'islam. En 1579 et 1580, le jésuite Jean-Baptiste Eliano, délégué pontifical auprès des Maronites, parle de cinq ou six villages dont les habitants chrétiens pratiquent les sacrements et le jeûne, et payent un droit au patriarche, mais portent le turban blanc, vont à la mosquée et se déclarent extérieurement musulmans. Personne ne les prend pour de sincères adeptes de l'islam, mais ils échappent ainsi à la capitation. Ils mandatent des délégués auprès des envoyés du pape pour demander de l'aide, afin de sortir de cette situation. Les jésuites proposent que Rome intervienne auprès de l'ambassadeur de France à Constantinople, pour obtenir leur retour déclaré au christianisme, contre l'engagement de payer régulièrement leurs contributions. Duwayhî fait mention de la même affaire sans doute, lorsqu'il rapporte que le gouverneur de Tripoli Yûsuf Pacha a laissé les habitants de 'Arqûn, qui s'étaient extérieurement déclarés musulmans, libres de choisir leur foi. Contre une somme versée par le patriarche Yûsuf Al-Rîzzî, ils ont pu opter pour le christianisme, «sans peur». Dans les années 1660, les capucins signalent à plusieurs reprises dans leurs relations l'existence à Alep et à Kilis, d'Arméniens, musulmans en apparence, qui jeûnent et fréquentent les sacrements (autant que possible). En 1667, ceux de Tripoli font la charité de dix écus au vertabieh Nerses, pour payer la suite de son pèlerinage aux Lieux Saints (Annexe 3, f.115v)²³.

Mais les représentants de l'Eglise romaine, au-delà de certaines hésitations, combattent le flou des normes, l'adaptation aux circonstances, la prise en compte des difficultés momentanées. Ils s'élèvent contre l'idée qu'on puisse être sauvé dans toutes les confessions. Ils contribuent ainsi à accroître les tensions et offrent de nou-

sèques : SOCG, 470, f.7rv-8rv, Alep, juil.août 1678...Les fêtes à Alep : ACTA, 131, 17 fév.1761, f.60r.

²³ Sami KURI (édit.), *Monumenta Proximi-Orientis*, vol.I, (1523-1583), Rome, 1989, p. 184, lettre d'Eliano et Raggio au Cardinal Antonio Carafa, juin 1579; p. 229-230, Eliano et Bruno au même, 21 sept. 1580; p. 235-236, Eliano et Bruno au même, 27 sept. 1580. Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-tâ'ifa al-mârûniyya*, édit. R. AL-SHARTUNI, Beyrouth, 1890, p. 451. SC, FRANCIA, 3, f.115v, Alep, 1667; *ibidem*, f.56r, Alep, 1668; *ibidem*, f.16r, Alep, 1^{re} janv. 1669. Laurent D'ARVIEUX, *Mémoires du Chevalier d'Arvieux*, op. cit., vol.VI, p. 420. Le capucin Michel de Rennes signale des villages entre Tripoli et Damas dont les habitants ne sont qu'extérieurement musulmans : SOCG, 196, f.205r-215v, 13 juil. 1643, publié dans IGNAZIO DA SEGGIANO, «Documenti inediti sull' apostolato dei...», art. cit., p. 150-178. Pour d'autres contrées de l'Empire Ottoman, voir F.W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, op. cit., T.2, p. 469-474. STAVRO SKENDI, «Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans», *Slavic Review*, XXVI, 2, 1967, p. 227-246 et R.M. DAWKINS, «The Crypto Christians of Turkey», *Byzantion*, 1933, VIII, p. 247-275.

velles occasions de recourir à l'arbitrage musulman. Michel Febvre rapporte que le patriarche « hérétique » voulant obliger les Syriens catholiques d'Alep à se rendre à l'église, ceux-ci s'adressèrent au cadi :

« auquel ayant représenté que leur Patriarche demandoit d'eux plus que la Loy Mahométane ne requéroit de ses sectateurs, qu'elle n'obligeoit pas contre leur gré d'aller à la Mosquée, et que luy cependant les vouloit contraindre d'aller à l'Eglise : la sentence fut rendue en leur faveur contre le faux Patriarche, avec lequel ils ne vouloient avoir aucune communication jusqu'à sa déposition, qu'ils procurèrent à deux mois de là »²⁴.

Lorsqu'en 1614, la petite communauté maronite de Damas décide de suivre le calendrier grégorien, le patriarche des *Rûm*-s fait une pétition contre eux au gouverneur, qui s'empare de leurs deux prêtres et de trois laïcs. Mais le *sûbâshî* est du côté maronite, et, après une forte persécution, c'est au tour du patriarche melkite de subir les foudres du pouvoir. En 1651, l'affaire du calendrier attire encore la terrible violence du pacha d'Alep sur les Maronites de la ville, à l'instigation des Syriens (semble-t-il), qui les accusent d'avoir fêté Pâques à part. Notons que le cadi et le mufti leur sont plutôt favorables, mais n'osent contredire le gouverneur. En 1677, l'évêque maronite de Chypre veut sanctionner un prêtre qui a célébré un mariage enfreignant les canons romains. Le pontife grec, invoquant un

²⁴ « On peut être sauvé dans toutes les religions » : SOCG, 195, f.167r, Alep, 26 déc. 1629, Jérôme Queyrot; SOCG, 423, f.176r-195r, « *Circa petitiones de statu missionum* », point 87, Alep, 20 mars 1669; Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 198. Citation : Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., p. 25. Enfermement comme fou d'un prêtre jacobite ennemi des catholiques : *ibidem*, p. 287-288 et ARCD, Plut. 245, C5, p. 7. Recours des Syriens au juge à propos du dogme : BN, Mss Fr., 17881, f.32r et SOCG, 540, f.186rv et 189r, Ferdinando di Santa Ludovina, Alep, 4 mai 1701. Pour empêcher les enfants d'aller à l'école des Latins : SOCG, 106, f.164rv, Giacinto da Verona, Jérusalem, 10 oct. 1636. Deux enfants d'Alep doivent quitter le Collège Urbain à cause des menaces contre leur famille : SOCG, 240, f.160-161, Alep, 15 avril 1667. Le cadi d'Alep condamne un évêque arménien au bâton pour avoir refusé l'enterrement d'un catholique : CP, 75, MELCHITI, f.245rv-246rv, Girolamo di Trapani, Alep, 25 nov. 1722. Au XVIII^e siècle, les conflits de compétence entre catholiques latins, maronites et melkites se multiplient : ACTA, 142, 16 sept. 1772, f.280rv-281rv : un évêque maronite a ordonné prêtre un Melkite, marié trois fois, contre les canons de son Eglise et l'avis de son patriarche, mais avec une forte recommandation des Khâzin. Voir aussi les luttes entre catholiques et orthodoxes : Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rikh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 8, p. 16, p. 19...; Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme...*, op. cit., T.2, *passim*; Cyrille KALEVSKY (alias CHARON), « L'Eglise grecque melchite catholique », *E.O.*, VI, 1903, p. 198-207.

privilège accordé par l'empereur Justinien, prétend avoir seul juridiction sur le clergé de l'île et l'oblige à fuir²⁵.

L'autorité disciplinaire et la fonction judiciaire ne peuvent donc s'exercer pleinement au sein de la *tâ'ifa*. L'intervention d'une hiérarchie chrétienne concurrente ou l'appel à la justice musulmane sont une menace permanente, que les responsables orientaux invoquent constamment dans leur correspondance avec Rome. De plus, la faiblesse de l'encadrement ecclésiastique, l'imprécision et la variabilité des institutions, laissent une grande place aux interprétations personnelles. Il va de soi que la dispersion et la mobilité des chrétiens, évoquées plus haut, jointes au manque de ressources et d'effectifs dans le clergé, sont un autre obstacle à l'exercice de l'autorité et à l'application de la discipline à l'intérieur d'une *tâ'ifa*. C'est dans les régions périphériques, à Chypre, à Alep, à Damas, loin du réduit montagnard libanais, que le patriarche maronite a le plus de mal à s'imposer au XVII^e siècle. Le renforcement de la présence cléricale est d'ailleurs un des traits caractéristiques de l'évolution que nous nous proposons d'étudier.

Au sein même de la *tâ'ifa*, le patriarche, l'évêque ou le curé ne disposent du reste que rarement d'un pouvoir incontesté sur les fidèles, qui interviennent dans la désignation, le remplacement ou le limogeage de leur clergé.

LA QUESTION DE L'AUTORITÉ : LA PLACE DU CLERGÉ

Quelle que soit la confession, l'élection du patriarche et des évêques est toujours un moment périlleux, où intrigues et rivalités mettent gravement en cause l'autorité au sein de la communauté. Même après sa désignation, la légitimité d'un prélat n'est jamais entièrement assurée, et il doit encore craindre les menées d'un parti adverse. Les Eglises ont des règles de nomination et de confirmation de leurs dirigeants peu précises et rarement appliquées à la lettre, mais qui accordent toujours une place à l'intervention des laïcs.

Au XVII^e siècle, c'est une assemblée du peuple et du clergé qui élit le nouveau patriarche chez les Maronites. D'après le témoignage de Dandini qui était au Liban à ce moment-là, on comptait plus de deux mille hommes, dont certains venus de fort loin, à l'élection de

²⁵ Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, p. 306. Les Grecs tentent d'acquérir l'église maronite de Damas pour leur compte : *ibidem*, p. 359 et SOCG, 235, f.90r et 91r, Brice de Rennes, déc. 1660. Affaire du calendrier à Alep : *ibidem*, p. 326 (1633); SC, MARONITI, 1, f.106-121, avril 1655 et Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, p. 151-152. L'auteur fait un long développement sur les recours des chrétiens à la justice et donne plusieurs exemples. Affaire de Chypre : SOCG, 462, f.527, *sommario*, 16 mars 1677.

Yûsuf Al-Rizzî en 1597. Au XVIII^e siècle, même avant la formalisation du Synode du Liban (1736), seuls les évêques votent, mais l'assentiment du clergé, des cheikhs et du peuple est toujours sollicité après coup. A l'occasion de l'élection contestée de 1743 par exemple, les prêtres, les moines et les notables ne se font pas faute d'écrire à la Propagande pour exprimer leur opinion. Après le vote, un délégué est envoyé à Rome pour porter la lettre d'obédience de l'élu et demander sa confirmation. En général, sa requête est accompagnée d'une attestation signée du clergé et des notables laïcs sur la régularité de l'élection. Le pape envoie sa réponse avec le pallium et des cadeaux, qui sont reçus, quand c'est possible, en grande pompe²⁶.

Le choix du patriarche soulève apparemment moins de difficultés au XVII^e siècle que par la suite. Cependant, l'élection de 1609 ne peut se tenir qu'au bout de dix mois. Et une fois désigné, Yuhannâ Ibn Maḥlûf doit aller se réfugier au Shûf pour échapper à la vindicte du *Shidyâq* Al-Khâtîr. En 1670, Istîfân Al-Duwayhî est élu dans un moment difficile, par les évêques et les notables du Jubba Bsharrî. Avant de demander sa confirmation à Rome, il doit aller solliciter, en mars 1671, l'approbation des *mashâ'ikh*-s (cheikhs) Khâzin maîtres de la région du Kisruwân, dont l'importance dans la communauté maronite ne cesse de croître. En 1683, il va se réfugier près de l'émir druze à Dayr Al-Qamar, suite à des difficultés avec les *mashâ'ikh*-s. Il y passe deux ans, jusqu'à ce que les gens du Jubba lui demandent humblement de retourner à Qannûbîn²⁷. En 1704, son successeur Gibrâ'îl Al-Blawzâwî est élu sous la haute surveillance des cheikhs par une assemblée tenue au Kisruwân, où il réside avec le titre d'évêque d'Alep. Le suivant, Ya'qûb 'Awwâd, choisi en 1705 à

²⁶ Pierre DIB, *L'Eglise maronite*, op. cit., T.III, p. 291-294. Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 149-150. Voir l'élection du patriarche Yuhannâ de Ṣafra en 1648 et de Jurjus Ibn al-Hâjj Rizq Allâh de Basba' l en 1657 dans Istîfân AL-DUWAYHÎ, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 354 et SOCG, 235, f.8r-9r(arabe), 5r, 10r (trad. ital.) : attestation du clergé et des notables; f.15r et 12r (trad. ital.) : lettre d'obédience du nouveau patriarche; f.22rv : le Cheikh Abû Nawfal Al-Khâzin annonce l'élection, 15 déc. 1657; f.33r-40r : la Congrégation soumet un questionnaire sur le nouvel élu à des témoins maronites de Rome. La correspondance à propos de l'élection de 1743 occupe presque tout le volume CP, 95, MARONITI, (638 f.). Sur la cérémonie de l'accueil de la Bulle pontificale et du pallium : SC, MARONITI, 2, f.1rv-2r, Ferdinando di Santa Ludovina, Tripoli, 8 fév. 1708 et 5rv, 10rv, 11r : lettres du nouveau patriarche Ya'qûb 'Awwâd (Giacomo Pietro).

²⁷ Abû Nâdir Al-Khâzin, séjournant à Florence, reçoit une lettre de l'archevêque de Damas Sarkîs, cherchant à faire discréditer Georges 'Amîra, élu en 1633 : SOCG, 291, f.74rv., 1636, Jacques de Vendôme. Istîfân AL-DUWAYHÎ, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 301; p. 366 (note) l'auteur note que son prédécesseur Jurjus Ibn Al-Hâjj Rizq Allâh a été élu par corruption. Election de 1670 : SC, MARONITI, 1, f.134-135, 140, 142, 144-146, 162-163. Sur les élections patriarcales et le rôle des Khâzin : Iliya F. HARIK, *Politics and change in a traditional Society...*, op. cit., p. 90-92.

Qannûbîn, est l'homme de Poullard, le consul de France à Tripoli. L'hostilité des Khâzin et d'une bonne partie des évêques issus d'autres grandes familles à son égard, mêlée à l'enjeu de la réorganisation du pouvoir dans l'Eglise, est à l'origine de graves accusations portées contre lui et de sa déposition en 1710. Un concurrent, Yûsuf Mubârak Al-Rayfûnî, évêque de Saïda, est désigné. Mais l'affaire, transmise à Rome, aboutit après maintes péripéties au rétablissement du patriarche 'Awwâd qui règne finalement jusqu'en 1733, non sans oppositions. Son successeur, Yûsuf, est un Khâzin dont le choix s'est imposé après une élection mouvementée qui a opposé les partisans de 'Abd Allâh Qar'alî à ceux d'Ilyâs Muḥâsib. En 1743, ce dernier, régulièrement désigné par sept évêques, doit faire face à l'opposition de l'évêque Tûbyâ Al-Khâzin qui se fait élire de son côté par trois autres prélats. Le pape Benoît XIV intervient, annule les élections et, pour la première fois dans l'histoire, désigne lui-même un patriarche, Sim'ân 'Awwâd, le 13 mars 1743. A la mort de celui-ci le 12 février 1756, Tûbyâ Al-Khâzin accède au trône patriarcal dans une véritable atmosphère de complot. En 1766, Yûsuf Istifân prend sa succession. Son long règne (jusqu'en 1793) est perturbé par un interminable conflit avec Rome, qui divise les Maronites, aboutit à sa mise en accusation puis à sa réhabilitation. Parmi ses opposants figurent plusieurs évêques dont Mikhâ'il Fâḍḥil, titulaire de Beyrouth, qui lui succède de 1793 à 1795²⁸.

Chez les Melkites, les manuscrits arabes de leurs collections canoniques insistent, dans leur paraphrase du quatrième canon du

²⁸ Sarkis TABAR, « Relations avec l'Eglise maronite », dans Joseph METZLER (dir.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol. II, Rome, Fribourg, Vienne, 1973, p. 342 et suiv., donne les références aux sources de la Propagande et la bibliographie. Sur l'élection de 1704, voir les appréciations de Poullard, consul à Tripoli, peu amène avec les Khâzin, dans AN, AE, B1, 1114, T.1, f.51v-69r. René RISTELHUEBER, *Les traditions françaises au Liban*, op. cit., p. 215-240. Pierre TAYAH, « Une page de l'histoire de l'Eglise maronite : déposition et réintégration du Patriarche 'Awwâd », *L'Orient Syrien*, II, 4, 1957, p. 367-388 et III, 1, 1958, p. 103-122. Paul ROUHANA, « Histoire du Synode Libanais de 1736 du patriarcat de Jacques Aouad (1705-1733) à la célébration solennelle du synode (30 sept.-2 oct. 1736) », *Parole de l'Orient*, XIII, 1986, p. 111-164. Beaucoup de documents de la Congrégation « *De Propaganda Fide* » sur le patriarche Yûsuf Istifân ont été publiés dans Paolo ABBUD GOSTAOUI ('ABBUD AL GHUSTAWI), *Relazioni della Nazione maronita colla Santa Sede nel Secolo XVIII*, Beyrouth, 1909, vol.1, 318 p. (ital.), 234 p. (arabe); vol.2, 628 p. (ital.), 631 p. (arabe). Ces questions occupent une grande place aux archives de la Propagande. Aussi ne serons-nous pas exhaustif : nombreux documents sur la déposition et la réintégration de Ya'qûb 'Awwâd dans SC, MARONITI, vol. 2 et 3. Sur l'élection de 1743 et ses suites, CP, 95, MARONITI. Sur le choix de Tûbyâ Al-Khâzin : ACTA, 127, 8 mars 1757, n°13 « Maroniti ». Sur l'élection de Yûsuf Istifân, ACTA, 137, 23 mars 1767, f.23v-24r. Sur ses difficultés : ACTA, 137, 28 juillet 1767, f.193r-208r et *ibidem*, 141, 28 janvier 1771, n°20 « Maroniti », et 8 juillet 1771, n°26, etc...

concile de Nicée I, sur le fait que l'élection du patriarche appartient au peuple de son siège, à tous les métropolitains et évêques²⁹. Toutefois, mis à part les Maronites, toutes les Eglises orientales doivent aussi solliciter auprès de la Porte un firman de confirmation pour le nouvel élu, ce qui offre des multiples occasions de brigue, et favorise l'ingérence des patriarchats grec et arménien de Constantinople, ainsi que des ambassadeurs des Etats catholiques auprès du Sultan.

Entre le XVI^e et le XIX^e siècle, les doubles élections et les contestations, compliquées de rivalités pour les sièges épiscopaux, se succèdent dans la communauté melkite. Yuwâkim Ibn Ziyâda (1593-1604), devenu aveugle, se voit imposer 'Abd Al-'Azîz Ibn Al-Aḥmar comme auxiliaire (sous le nom de Dorothee), par les riches notables de Damas. Il quitte la ville et finit ses jours en Egypte. Après lui, Dûrûthâwus Ibn Al-Aḥmar (1604-1611) est célébré par les chroniqueurs pour son bon gouvernement. Il doit néanmoins faire face à des adversaires qui tentent de le faire disparaître. Nous avons déjà évoqué son successeur, le Damascain Athanâsyûs Dabbâs (1611-1619), qui, ne pouvant tenir sa promesse électorale de payer le *kharâj* pour ses ouailles, est déféré par ceux-ci devant les tribunaux et remplacé par Ighnâtyûs 'Atiyya (1619-1634), évêque de Saïda et homme de l'émir Fakhraddîn. Mais le rival de ce dernier, Yûsuf Ibn Şayfâ, gouverneur de Tripoli, dont le secrétaire Al-Ḥâjj Sulaymân est melkite, accueille Athanâsyûs et le prend sous sa protection. Quand il meurt, son frère Kîrillus Dabbâs est désigné par trois évêques du ressort de Yûsuf Pacha pour lui succéder. Le patriarcat est divisé entre les deux concurrents, tandis que l'évêque d'Alep Malatyûs Karma refuse de les reconnaître et entre en dissidence. En 1628, Kîrillus, qui a perdu ses soutiens politiques tripolitains, recourt à Fakhraddîn pour demander un arbitrage. Mais il s'abstient finalement de se rendre au synode convoqué à Ra's Ba'labak qui confirme son adversaire. Arrêté à Damas sur ordre de l'émir, il meurt peu après³⁰.

Les participants à ce synode de 1628 fixent en même temps des règles précises pour la désignation du patriarche, en tentant d'exclure les laïcs et d'empêcher le recours à la puissance politique. L'assemblée des évêques doit proposer trois candidats ayant le consentement du peuple. Puis, celui qui occupera la charge est tiré au sort

²⁹ Elias JARAWAN, «La collection canonique arabe des Melkites ...», art. cit., p. 196-197.

³⁰ Lâwundiyûs KALZI (édit.), «Hayât al-batriyark Aftîmyûs Karma al-Anṭâkî...», art. cit., p. 88-89 et p. 135-142. Bûlus AL-HALABI, *Voyage du Patriarche...*, op. cit., p. 37-38. Joseph NASRALLAH, «Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1500 à 1634», art. cit., p. 52-61 et p. 75-85. Qisṭantîn BASHA, *Ta'rikh tâ'ifa al-Rûm al-malakiyya...*, op. cit., p. 65-67. Abdallah RAHEB, *Conception de l'Union dans le patriarcat orthodoxe d'Antioche, 1622-1672*, Beyrouth, 1981, p. 23-32.

parmi eux. L'élu demande la confirmation du pouvoir civil après sa consécration par les pontifes. Celui qui recourt aux autorités laïques sans l'accord du synode sera réprouvé. Et quiconque contrevient à ces canons sera frappé d'excommunication³¹.

Cependant, ces règlements n'empêchent pas une nouvelle crise grave d'éclater en 1672, à la disparition de Makâryûs Al-Za'im, peut-être mort assassiné. Son petit-fils Hanânya, gérant des biens du patriarcat, soutenu par les évêques de la région de Damas, utilise son argent et ses relations auprès du *wâlî* et du cadi de Damas pour faire désigner son frère cadet, Qistânî, âgé de 17 ou 20 ans, qui prend le nom de Kîrillus (Cyrille V ou VI). Les évêques du camp adverse, hostiles à cette désignation, se réunissent à Beyrouth pour élire l'évêque de Hama, Nâwufîûs Al-Şâqzî, neveu du patriarche Aftîmyûs, prédécesseur de Makâryûs. Un synode présidé par les patriarches de Constantinople et de Jérusalem confirme ce choix. Mais les deux adversaires s'affrontent jusqu'en 1682, obtenant tour à tour des *barâ'a*-s de la Porte en leur faveur. Finalement, Nâwufîûs renonce à ses prétentions, en échange d'un titre de patriarche honoraire, de l'évêché de Lattaquié, et d'une promesse d'acquittement de ses dettes par Kîrillus Al-Za'im. Cependant, dès 1685, ce dernier doit à nouveau faire face à un puissant parti d'opposants inspiré par les franciscains, composé de notables pro-catholiques de Damas et d'Alep, qui obtient à Istanbul la désignation d'Athanâsyûs Dabbâs (Athanase) comme patriarche concurrent. Mais Cyrille dispose de suffisamment de ressources et de relations pour restaurer sa position, malgré la profession de foi catholique d'Athanase et son appel à la protection du roi de France (1686). La situation reste confuse jusqu'en 1694, quand Dabbâs, contraint par une assemblée de notables alépins et ployant sous le poids des créances, reconnaît Kîrillus comme patriarche légitime à condition que celui-ci assume l'énorme dette du siège d'Antioche (13 000 écus) et lui laisse à vie l'évêché d'Alep avec le titre de patriarche honoraire. De plus, l'accord prévoit qu'il succède automatiquement à Cyrille si celui-ci vient à mourir en premier. Toutefois, cet arrangement n'est guère apprécié à Rome, qui continue de considérer Athanase comme le patriarche, ce qui donne lieu à de nouvelles complications en 1716, lorsque Cyrille à son tour fait une profession de foi catholique. La Propagande demande alors au premier de se retirer, ce qu'il accepte. Mais lorsque le second meurt en 1720, Athanase s'estime le détenteur légitime du

³¹ Abdallah RAHEB, *Conception de l'Union dans le patriarcat orthodoxe d'Antioche*, op. cit., p. 33-35. Texte du synode dans Asad RUSTUM, *Kanîsa Madînat Al-lâh Anṭâkiyya Al-'Uṭhmâ*, Beyrouth, s.d., T.III, p. 40-43. L'élection de Karma en 1634 s'est déroulée dans un très grand respect des règles : Lâwundiyûs KALZÎ, «Athar ta'rîkhî li-l-baṭryark Aftîmyûs Al-Ḥamawî», art. cit., p. 408-413.

siège. Néanmoins, comme entre-temps il a pris ses distances avec les religieux latins et s'est rapproché des Eglises orthodoxes, il doit faire face à l'hostilité d'un parti catholique mené par Sârûfim Tânâs et son oncle, Aftîmyûs Şayfî, l'archevêque de Tyr et Sidon³².

Athanase Dabbâs avait indiqué aux Alépins son neveu et disciple préféré, Silfâstrûs Al-Qubruşî (Sylvestre le Chypriote) pour lui succéder. A sa mort en 1724, le patriarche de Constantinople nomme ce dernier sur le siège d'Antioche à la demande des *Rûm*-s d'Alep, dont la plupart déchantent par la suite, lors de son séjour dans la ville en 1725-1726. Quelques jours avant la désignation de Sylvestre, Sârûfim Tânâs avait été choisi par ses partisans damascains avec le soutien du gouverneur 'Uthmân Bâsha et avait pris le nom de Cyrille. Cette double élection marque la consommation définitive de la rupture entre Grecs catholiques et Grecs orthodoxes du ressort d'Antioche, et le début d'une très longue période de luttes acharnées entre les deux factions.

Mikhâ'il Brayk rapporte qu'en 1765, le patriarche orthodoxe Sylvestre essaye d'imposer comme successeur son neveu, titulaire du siège de Lattaquié; mais les évêques s'y opposent. A sa mort en 1766, ces derniers revendiquent tous le patriarcat pour eux-mêmes. Ils finissent cependant par s'accorder sur Şufrûnyûs, réclamé aussi par les Damascains, retiré à Constantinople. Mais les trois patriarches résidant dans la capitale choisissent Fîlîmûn, un membre de leur entourage, sans aucune racine en Syrie, dont le comportement soulève l'hostilité des fidèles dès son arrivée à Damas. A sa mort en 1767, le patriarche de Constantinople désigne un autre dignitaire du siège oecuménique, Daniel le Chiote, pour lui succéder, sans se donner la peine de consulter le clergé d'Antioche. Plutôt froidement accueilli, il doit faire face à la fronde de ses ouailles de 1777 à 1779.

Du côté catholique, Kîrillus Tânâs a vu son autorité maintes fois combattue et affaiblie pendant son très long règne. En 1759, il abdique en faveur de son petit-neveu Athanâsyûs Jawhar avec l'approbation d'une majorité des évêques. Mais une partie d'entre eux recourt à Rome contre cette décision qui enfreint les règlements de la succession fixés précédemment. La réponse de Clément XII arrive le

³² Qıstantîn BASHA, *Ta'rîkh tâ'ifa al-Rûm al malakiyya...*, op. cit., p. 71-79 et p. 118-164. Cyrille KARALEVSKY (alias J. CHARON), «L'Eglise grecque melchite catholique de Photius à Cyrille Thanas (869-1724)», *E.O.*, IV, 1900-1901, p. 268-275. Sur Athanase Dabbâs en particulier : Nâwufîţûs IDLİBİ, *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyin...*, op. cit., p. 107-132 et Fâiz FREIJATE (édit.), «Al-batryark Athanâsyûs Dabbâs bi-qalam al-mutrân Jarmânûs Farhât» dans *Al-Wahda fı-l-Imân*, 1974, 3, p. 202-207. Lettre d'Athanase acceptant de se retirer en faveur de Cyrille et rappelant leur pacte dans Ioannes Dominicus MANSI (dir.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, T.46, *Sinodi Melchitarum, 1716-1902*, Paris, 1911, col. 121 à 124.

20 septembre 1760, après la mort du patriarche. Le pape annule l'élection de Jawhar et désigne lui-même le métropolite d'Alep Maksîmûs Ḥakîm sur le siège d'Antioche, ce qui provoque une fronde des évêques. Maksîmûs ne règne que quelques mois. En 1761, Théodose V Dahhân est désigné pour lui succéder, tandis qu'Athanase Jawhar trouve des partisans pour se faire élire de son côté. Et il tient tête à l'autorité romaine jusqu'en 1768, avec l'appui des moines salvatoriens, d'une partie des fidèles et des émirs libanais. Il accède enfin à la dignité patriarcale après la mort de Théodose en 1788, mais un groupe d'évêques recourt à Rome pour contester cette élection³³.

Retracer l'histoire des élections patriarcales dans les autres Eglises orientales nous conduirait hors du cadre géographique que nous nous sommes fixé. Nous aurons l'occasion d'en évoquer certaines péripéties à propos des Syriens et des Arméniens. C'est chez ces derniers que la structure de l'autorité est la plus complexe et la plus fragmentée, entre les catholicossats de Jérusalem, de Cilicie (Sis), d'Aghtamar, de Constantinople et d'Echmiatzin. Cette situation de concurrence donne lieu à de nombreuses intrigues pour essayer d'empiéter sur les rivaux, notamment à l'occasion des successions. L'instabilité est à son comble au XVII^e siècle. Par la suite, l'autorité du siège d'Echmiatzin est progressivement restaurée, la succession sur celui de Sis se stabilise, tandis que le patriarcat de Constantinople voit son importance s'accroître³⁴.

Ce résumé chronologique laisse d'ores et déjà apparaître certains traits caractéristiques du fonctionnement interne des confessions chrétiennes du Proche-Orient. Comme la participation active

³³ Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rikh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 3-6, p. 70-72, p. 77-82, p. 84-92, p. 107-109. Rufâ'il KARAMA, *Maṣâdir ta'rikhîyya fî ḥawâdith Lubnân...*, op. cit., p. 6-10, 12-13, 23-24, 26, 28-29, 32, 34, 71, 107-109, 144, 152. Cyrille KARALEVSKY (alias J. CHARON), «L'Eglise grecque melchite catholique», *E.O.*, V, 1901-1902, p. 18-25, 82-89, 141-147, 203-206, 264-265, 332-343. L'élection de Tâ-nâs a donné lieu à un long débat sur sa canonicité : Joseph NASRALLAH, *S.B. Maximos IV et la succession apostolique du Siège d'Antioche*, Paris, 1963, p. 53-93, répond polémiquement à C.L. SPIESSENS, «Les Patriarches d'Antioche et leur succession apostolique», *L'Orient Syrien*, VII, 4, 1962, p. 389-434. Lettre des Damascains ayant élu Cyrille Tâ-nâs en 1724 à la Porte pour demander sa confirmation, dans Ioannes Dominicus MANSI, (dir.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, op. cit., T.46, col. 161-164. Sur Athanase Jawhar, *ibidem*, col. 459-575 (1759-1765).

³⁴ Avedis SANJIAN, *The Armenian Communities...*, op. cit., p. 31-39; p. 95-141, p. 226-235. Kerok B. BARDAKJIAN, «The Rise of the Armenian Patriarcate of Constantinople», art. cit. A propos des Syriens, voir Edmond LEY, «Autobiographie du patriarche Ignace-Michel Djaroué», *R.O.C.*, V, 1901, p. 379-401. Jean-Pierre THIECK, «Décentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep...», art. cit., p. 154, cite un recours des Syriens d'Alep devant la *mahkâma* pour faire destituer le patriarche Kyriakûs, venu de Mardîn, et lui substituer un Alépin (1188/1774). Voir aussi AGCR, A.D. 106, p. 92-93.

des laïcs dans la désignation des prélats et dans la gestion des biens ecclésiastiques, accompagnée d'une certaine conception familiale de l'administration et d'une inclination à l'hérédité des charges. L'importance aussi des questions financières et l'endettement endémique des Eglises. La fréquence enfin des recours à une puissance temporelle, à un gouverneur ou à un émir local, à la Porte ou au Roi de France. On voit par ailleurs la montée des ingérences extérieures au XVIII^e siècle, avec les interventions plus fréquentes et plus tranchantes du Saint Siège et du Patriarcat Oecuménique.

Au niveau inférieur, la désignation des évêques et des prêtres séculiers présente des caractéristiques semblables. Quelle que soit la confession, le patriarche n'a pas entière liberté pour nommer les évêques et les curés. Il doit accepter en général le candidat choisi localement, et respecter certaines règles sociales, qui, pour être non écrites, n'en sont pas moins prégnantes. L'opinion des notables laïcs est déterminante. Certains diocèses ou certaines cures sont considérés comme des affaires familiales, qui doivent se transmettre par héritage. Des ordres religieux réformés apparus vers le début du XVIII^e siècle dans les différentes Eglises unies à Rome, dont l'influence sur l'opinion et le poids économique ne cessent d'augmenter, interviennent aussi dans l'attribution des diocèses et des cures, comme dans les élections patriarcales.

Les Melkites alépins en particulier ont gardé jusqu'à aujourd'hui une certaine tradition d'autonomie. Malâtyûs Karma, parti se faire moine au couvent de Saint-Saba en Judée, est réclamé au bout de deux ans par ses compatriotes de Hama pour leur servir de prêtre. Puis les *Rûm*-s d'Alep, privés d'évêque, se rendent avec lui à Damas pour demander sa consécration au patriarche Athanase. Le diacre Bûlus a consigné le déroulement de l'élection de son père, le *khûrî* Yuḥannâ (Makâryûs Al-Za'im). Le 14 septembre 1635, les prêtres, le clergé et le reste du peuple se réunissent à la résidence épiscopale et le choisissent avec le consentement de tous. Une délégation est ensuite envoyée au patriarche de Damas pour le faire consacrer. D'après la même chronique, son successeur, quoiqu'enfant d'Alep, s'entend mal avec ses fidèles, qui recourent au patriarche Makâryûs contre lui. Celui-ci le démet de ses fonctions pour négligence, et administre directement le siège épiscopal. Vers 1685, Bûlus, fils du *khûrî* damascène Fadl Allâh Al-Dabbâs, ayant choisi la vie monastique au couvent de Saint-Saba, y rencontre un groupe d'Alépins en visite aux Lieux Saints, qui l'emmène avec lui au retour, pour demander à Cyrille Al-Za'im de le consacrer comme évêque. Celui-ci refuse, mais Dabbâs et ses alliés, jouant de leurs relations à Constantinople (un oncle maternel du candidat y est tailleur), obtiennent une *barâ'a* le reconnaissant comme patriarche, sous le nom d'Athanase. Installé à Alep, sa ville d'adoption dont il sait se gagner l'affec-

tion, il commence sa longue opposition à Cyrille...En 1720, les *Rûm*-s de la ville lui demandent de leur donner un évêque, qui doit être un enfant du pays. Après des négociations avec eux, le patriarche leur propose trois noms, parmi lesquels ils choisissent le moine Jarâsimûs Simân. Attaché au catholicisme, ce dernier est persécuté puis exilé au Mont Athos par le patriarche Sylvestre. Celui-ci, en quelques mois de présence en Syrie, soulève contre lui les Alépins, qui obtiennent d'être détachés du patriarcat d'Antioche, pour dépendre de celui de Constantinople, et se dotent d'un nouveau métropolitain, Grégoire, choisi par eux. En 1730, ils négocient à Constantinople le retour de Jarâsimûs. Mais Mansûr, originaire de la ville, médecin bien en vue dans la capitale, fait désigner son frère, le moine shuwayrite Maksîmûs Hakîm, qui prend possession du siège après quelques péripéties (1732). Son successeur Ighnâtîyûs Jarbû' (1761-1776) issu lui aussi d'une grande famille catholique d'Alep, appartient à la même congrégation religieuse. A sa mort, le clergé et les fidèles de la ville choisissent Jarmânûs Adam, un autre enfant du pays, ancien étudiant du Collège Urbain, lié également aux shuwayrites, sans appartenir à l'ordre (1777-1809)³⁵.

Le cas d'Alep n'est pas exceptionnel. Les canons melkites accordent la place principale pour le choix de l'évêque au synode et au patriarche, qui doivent néanmoins se soumettre à l'avis du peuple si celui-ci s'oppose à l'élu. Concrètement, on voit à plusieurs occasions les fidèles désigner leur candidat. Et lorsque le patriarche est libre de choisir le titulaire d'un siège, celui-ci doit néanmoins se faire accepter par ses ouailles après son installation³⁶.

³⁵ Lâwundîyûs KALZI (édit.), «Hayât al-batriyark Aftîmyûs Karma al-Anâtâkî...», art. cit., p. 43 et p. 46. Bûlus AL-HALABI, *Voyage du Patriarche...*, op. cit., p. 40, p. 42-43, p. 63-64, et Qîstantîn AL-BASHA (édit.), «Safra al-batriyark Makâryûs al-Halabî...», *Al-Masarra*, 1913-1914, p. 173. Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rikh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 6. Nâwufîûs IDLIBI, *Asâqîfa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 107-153, p. 181-220. Sur l'élection de Maksîmûs Hakîm : SC, MELCHITI, 2, f.489-490, Yûsuf Bâbilâ (Giuseppe Papilla), Alep, 1^{er} juil. 1732 et CP, 80, MELCHITI, 118r-129r, Pietro Simonetti, Alep, 26 mars 1732. CP, 76, MELCHITI, f.460r, lettre d'un Alépin à son ami Mârdîrûs, à Rome, 3 oct. 1727 (copie en ital.).

³⁶ Voir le 4^e canon de Nicée 1 : Elias JARAWAN, «La collection canonique arabe des Melkites ...», art. cit., p. 196-197 et le 6^e, *ibidem*, p. 199-200. Les gens de Homs entrent en conflit avec l'évêque que vient de leur donner Makâryûs : Bûlus AL-HALABI, *Voyage du Patriarche...*, op. cit., p. 64-65 et Qîstantîn AL-BASHA (édit.), «Safra al-batriyark Makâryûs al-Halabî...», art. cit., p. 172-174, 335. Les Melkites de Lattaquié choisissent leur évêque : SOCG, 592, 97r-98rv (arabe), 96rv, 101r (trad. ital.), Lattaquié, 15 août 1713; ceux de Beyrouth en 1736 : Paul BACEL, «Nomination d'un chouérite au siège de Beyrouth, 1736», *E.O.*, 9, 1906, p. 360-363. Mécontentement des fidèles à propos du choix de leur évêque dans des périodes plus récentes : «Lettre du P.Kersanté au R.P. Supérieur de la Mission, Damath-el-Oulîah (Hauran), 11 avril 1887», *Lettres de Mold*, IV, 1887, p. 135. «Une émeute à propos d'une cloche» (Yabrûd), art. cit., p. 207. Jacques WEU-

Chez les Maronites, les évêques sont des religieux, auxiliaires du patriarche, vivant près de lui, ou dans d'autres monastères de la montagne. Car l'Eglise maronite, dès ses origines, est une Eglise de moines. On aurait compté une centaine de couvents dans la montagne au XVI^e siècle. Mais les effectifs semblent en baisse partout, et sont toujours modestes. Qannûbîn ne compte qu'entre trente et quarante religieux au XVII^e siècle.

Il n'y a pas de partage du territoire en diocèses jusqu'au Synode du Liban de 1736, qui définit huit éparchies en traçant les limites. Cette décision soulève d'ailleurs de nombreuses difficultés, que Benoît XIV tente de résoudre dans un nouveau texte réglementaire de 1742³⁷. Les fidèles vivant loin de Qannûbîn, à Damas, à Alep, ou dans les nouvelles terres de peuplement maronite au sud du Liban historique, étaient donc généralement privés de pasteurs. Un *wakîl* (vicaire) prêtre ou laïc assumait la direction de la communauté. En 1736, Yûsuf Al-Khâzin fait état d'une tradition suivant laquelle les curés venaient annuellement rendre compte de leur cure d'âmes au patriarche, et lui présentaient un don de leurs fidèles. Par ailleurs, l'évêque faisait une visite en principe annuelle, dont le but était avant tout de lever la dîme. L'influence romaine donnait toutefois un caractère plus «tridentin» à certaines de ces tournées dès le milieu du XVII^e siècle³⁸.

LERSSE, *Le pays des Alaouites*, op. cit., p. 286-288, décrit avec précision un conflit qui divise les Orthodoxes de Lattaquié pour le choix de leur évêque en 1935 et évoque un épisode semblable qui a fait des morts à Tripoli en 1936. En 1964, les fidèles de Homs refusent de reconnaître leur nouvel évêque; de même que ceux de Lattaquié en 1966 : Luc-Henri de BAR, *Les communautés confessionnelles du Liban*, Paris, 1983, p. 44-45.

³⁷ Georges-Joseph MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Eglise maronite*, Beyrouth, 1967, p. 80, p. 86-87. Pierre DIB, *L'Eglise maronite*, op. cit., T.III, p. 282-284. Iliya F. HARIK, *Politics and change in a traditional Society...*, op. cit., p. 77-81. La question du nombre des évêchés et de leur attribution se pose en 1767 : ACTA, 137, 28 juil. 1767, f.193r-208r; en 1796 : ACTA, 166, 14 mars 1796, f.6-24v; et encore en 1819 : ACTA, 182, 13 sept. 1819, f.196r-265v.

³⁸ Rapport sur les évêques maronites du patriarche Yuḥannâ Mahlûf (Ioannes Hesronita) : SOCG, 291, f.70rv-71r (latin), 2 mai 1625. Doléances d'un missionnaire sur l'absence de pasteur chez les Maronites d'Alep, dirigés par un *wakîl* laïc (1626) : SOCG, 196, f.31r, 36r et f.21rv, 28r. Yûsuf Al-Khâzin et les visites des curés : *Miscellanea Maroniti*, 4, f.22v-24v. Evocation des visites pastorales à Alep : SOCG, 195, f.169r-172v, 28 fév. 1629, Delestrate, consul; SOCG, 99, f.307-310rv, 10 nov. 1630; SOCG, 235, f.168rv, 171r, 24 nov. 1664; conflit des Alépins avec leur patriarche à propos de l'envoi d'un archevêque : ARSI, Gallia, 96, 1, f.333-336, 12 oct. 1695. Isaac, évêque de Tripoli parle des visites du diocèse : SOCG, 118, f.132r et f.140rv. Duwayhî nommé évêque de Chypre, visite les Maronites du Zawiyya et du 'Akkâr avant de se rendre sur l'île où il fait une véritable tournée pastorale «tridentine», avec un compte rendu : SOCG, 423, f.548rv-549r, 15 juil. 1669. Plus tard, il fait des visites comme patriarche : «Mémoires de 'Abd

D'ailleurs, avant l'introduction de la réforme de 1736, certains évêques résidaient déjà dans leur diocèse, et avaient acquis quelque autonomie. Le patriarche pouvait être contraint de faire accéder à la dignité épiscopale un membre de telle famille, ou le candidat de tel clan. En 1660, Ilyâs, l'évêque de Ehden, est décédé. Les habitants proposent la succession à Istîfân Al-Duwayhî, valeureux enfant du pays. Il refuse, mais c'est Bûlus, un autre membre de sa famille, qui est désigné³⁹.

L'archevêque maronite d'Alep, Jibrâ'il Al-Blawzâwî, réside au Kisruwân, au couvent de Tâmish qu'il a fondé en 1673. Lorsqu'il est élevé à la dignité patriarcale en 1704, c'est son neveu Mikhâ'il qui prend sa succession. En 1716, l'évêque de 'Ajaltûn ayant été dépossédé de son siège, les *mashâ'ikh*-s du Kisruwân demandent au patriarche 'Awwâd de lui nommer un remplaçant. Celui-ci, cherchant à neutraliser l'entrepreneur 'Abd Allâh Qarâ'alî, fondateur et supérieur général des Moines Libanais, décide de le consacrer sur le siège vacant. «L'amour de l'épiscopat me tournait la tête» (en même temps que le désespoir d'abandonner l'Ordre) écrit l'intéressé lui-même. Mais d'après son disciple et biographe Al-Bûdî, le patriarche, pour le convaincre, charge les *mashâ'ikh*-s d'envoyer des troupes au couvent de Dayr Luwayza où il réside. Au moment de la consécration, Mikhâ'il Blawzâwî s'y oppose, craignant que le nouvel évêque, originaire d'Alep, s'appuie sur ses compatriotes pour lui enlever son diocèse, ce qui lui occasionnerait une perte de 3000 *ghurûsh*-s. Avec les Abû Nâsîf, auxquels il est lié (il appartient à leur *ismiyya*), il se heurte à ce sujet aux cheikhs rivaux («les enfants de Abû Nawfal»), au point que les deux parties empoignent leurs armes. 'Abd Allâh, cédant à la pression du patriarche, accepte alors de renoncer par écrit à toute prétention sur le siège d'Alep pour rétablir la paix.... En 1725, c'est Jarmânus Farhât, un autre Alépin, lui aussi membre fondateur des Moines Libanais, qui devient archevêque de sa ville natale, et y prend résidence⁴⁰.

Allâh Qar'ali», Trad. MAHFOUD, dans Youakim MOUBARAC, *Pentalogie Antiochienne...*, op. cit., T.1, Vol.1, p. 316 (1694).

³⁹ Sur la désignation de l'évêque de Ehden : Istîfân AL-DUWAYHÎ, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 356 (1659) et SOCG, 235, f.56rv, 16 juil. 1659.

⁴⁰ SOCG, 456, f.128rv (trad. ital.), 13 mai 1675, Gibrâ'il Blawzâwî demande une indulgence pour le couvent qu'il a fondé. «Mémoires de 'Abd Allâh Qar'ali», dans Youakim MOUBARAC, *Pentalogie Antiochienne*, op. cit., T.1, Vol.1, p. 345. Antoine RABBATH (édit.), «Sîrat al-ḥibr al-ṭayyib al-dhikr 'Abd Allâh Qarâ'alî al ḥalabî...», art. cit., p. 734-736, 799-800. Lettre de Jarmânûs Farhât à la Propagande après sa promotion, informant qu'il a visité son diocèse : SC, MARONITI, 3, f.415rv, 2 janv. 1726. Le patriarche hésite à désigner comme curé de Beyrouth le *shidyâq* Mikhâ'il Kartabânî, demandé par les habitants, car il est célibataire et pourrait chercher à obtenir l'évêché avec le soutien de ses parents et des émirs

Nous n'avons trouvé en Orient ni le terroir, ni le village à la française. Ni cette organisation familière de l'espace autour de l'église. Nous ne trouvons pas davantage la paroisse, circonscription administrative attachée à un territoire précis. L'unité de base, utilisée à l'occasion par l'Etat pour ses levées fiscales, est la communauté confessionnelle locale, la *tâ'ifa* d'une ville ou d'un district rural, correspondant plutôt à l'échelon de l'évêché. La Réforme tridentine, introduite chez les Maronites par le Synode du Liban (1736), n'a pas été appliquée sur ce point. Plusieurs prêtres continuent à desservir un même territoire, se répartissant plus ou moins les familles et les tâches. De plus, ils sont attachés au service d'un autel précis et ne peuvent être ordonnés que lorsqu'une place devient vacante dans leur église. Enfin, quel que soit le rite, les prêtres séculiers sont tous mariés. C'est pourquoi, ils exercent leur ministère là où ils ont leur famille et où ils disposent de ressources personnelles. D'où l'existence de dynasties cléricales, que le patriarche ou l'évêque doit prendre en considération au moment d'assigner une fonction sacerdotale à quelqu'un. Les Duwayhî, curés à Ehden depuis des générations, ou les Za'im à Alep, en sont des exemples parmi d'autres. Il arrive aussi que les fidèles réclament un prêtre en particulier pour être à leur service, surtout s'il est originaire de leur localité. Dans son règlement de juillet 1716, gravé sur une plaque de marbre dans l'église d'Alep, et confirmé par deux de ses successeurs, Athanasyûs Dabbâs exige qu'il n'y ait pas de consécration sans l'accord préalable du chef du clergé, des prêtres et des notables laïcs, pour éviter les ordinations « par corruption, par simonie, par recommandation, ou par la force des puissants »⁴¹.

(1715) : A.C.Paris, doc. 1191, p. 70-72. Voir aussi la désignation de Mikhâ'il Fâdhil comme évêque de Beyrouth, réclamé par les habitants de cette ville : ACTA, 137, 28 juil. 1767, f.203r-208r.

⁴¹ Analyse du rapport entre paroisse, seigneurie et communauté dans Louis CHATELLIER, *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans l'ancien diocèse de Strasbourg (1650-1770)*, Paris, 1981, p. 58-73; Gabriel LE BRAS, *L'église et le village*, op. cit., p. 223-229; Philippe BOUTRY, « Le clocher », art. cit. Etude d'un village maronite (1960) : Robert CRESSWELL, « Parenté et propriété foncière dans la montagne libanaise », *Etudes rurales*, 40, 1970, p. 7-79. Pierre DIB, *L'Eglise maronite*, op. cit., T.III, p. 181. Qistantîn BASHA, *Ta'rikh tâ'ifa al-Rûm al malakiyya...*, op. cit., p. 33-34. Voir les 15^e et 16^e canons de Nicée 1, Elias JARAWAN, « La collection canonique arabe des Melkites ... », art. cit., p. 206-208, et les 5^e et 6^e canons d'Ephèse, *ibidem*, p. 223-224. Les gens d'Ehden veulent que Duwayhî revienne parmi eux pour leur servir de maître d'école, et le patriarche l'accorde pour ne pas leur déplaire : SOCG, 135, f.72rv-73r. Les Maronites d'Alep délèguent deux de leurs notables pour demander au patriarche de leur envoyer Duwayhî, avec une lettre signée par 30 d'entre eux: SOCG, 135, f.162rv et f.182rv, 187r. Tommaso, revenant du collège maronite de Rome, est prié par les Tripolitains de rester avec eux. Mais les gens de son village le réclament au patriarche : SOCG, 235, f.2r, 6 mai 1665. Duwayhî signale effectivement qu'il a exercé chez ses parents, à Ham-

Une autre caractéristique de ces Eglises est le rôle qu'y jouent les clercs investis du diaconat et des ordres mineurs. L'évêque maronite de Saïda Yuḥannâ Al-Hilû, lors de ses tournées pastorales de la fin du XVIII^e siècle, ordonne un très grand nombre de chantres (*murrattil*), lecteurs (*qârî'*) et diacres (*shidyâq*). Il s'agit souvent d'adolescents, dont quelques-uns seulement se préparent au sacerdoce, en recevant une formation auprès du curé ou de l'évêque du lieu. Ces fonctions trouvent en fait leur place dans le déroulement de la liturgie orientale, où les prières dialoguées entre le clergé et les fidèles sont très nombreuses. Tandis que le prêtre, longuement retiré derrière le rideau du chœur, récite des oraisons secrètes, le diacre dirige les invocations de l'assemblée. La mise en scène solennelle de la lecture des épîtres et des évangiles, le grand usage de l'encens, lui assurent un poste d'intermédiaire entre le célébrant et le peuple, équivalent symbolique de l'Ange, entre le Christ et les hommes⁴².

Cependant, des personnages revêtus du titre de diacre (*shidyâq* ou *shammâs*) semblent exercer avant tout l'autre charge traditionnelle du diaconat, celle de la gestion des biens temporels et du service matériel de la communauté, peut-être même en dehors de toute fonction liturgique. Comme ces deux *shidyâq*-s, qui, d'après Dandini, gouvernent les Maronites. Ou comme notre précieux chroniqueur, le *shammâs* Bûlus, fils du patriarche Makâryûs Al-Za'im, qui a occupé des postes de responsabilité auprès de son père. Au XVIII^e siècle, deux diacres grecs s'illustrent dans leur communauté : Ilyâs Ibn Fakhr (mort en 1758), controversiste catholique, puis orthodoxe, et 'Abd Allâh Zâkhir (1680-1748), ardent défenseur de la cause catholique, fondateur de la seule imprimerie fonctionnant au Proche-Orient à cette époque⁴³.

mana : « Histoire des élèves du collège maronite de Rome », dans Youakim MOURAC, *Pentalogie Antiochienne*, op. cit., T.I., p. 575. ARSI, Gallia, 96, 1, f.333-336, 12 oct. 1695 : les Alépins se sont plaints de leur archiprêtre, et demandent d'en pouvoir choisir un autre; le patriarche leur répond qu'ils sont libres de le faire. Voir aussi le difficile choix d'un curé maronite pour Beyrouth (1715) : A.C. Paris, doc. 1191, p. 54-64. Règlement d'Athanase Dabbâs : Bûlus QAR'ALI, « Manshûrân li-l-batryark Athanâsyûs Dabbâs wa-l-mutrân Ighnâtyûs Karbûs », art. cit., p. 6-7.

⁴² Yûsuf ZIYADE (édit.), « Al-qism al-thâlith fi-l-wathâ'iq al-ta'rikhiyya al-mutta'alliqa bi-niyâba al-mutrân Yuḥannâ al-Hilû ... », art. cit., *passim*. Sévérien SALVILLE et G. NOWACK, *Le rôle du diacre dans la liturgie orientale*, Athènes, 1962, 142 p. Pierre DIB, *L'Eglise maronite*, op. cit., T.III, p. 278-280, indique le rôle de chaque clerc dans la liturgie de son rite d'après le Concile libanais. Les chantres d'église exercent aussi leur talent à la fin des repas, en chantant des airs musulmans (*nabawî*) : Henri GUYS, *Relation d'un séjour de plusieurs années à Beyrouth et dans le Liban*, Paris, 1847, T. 2, p. 88.

⁴³ Qisṭantîn BASHA, *Ta'rikh tâ'ifa al-Rûm al-malakiyya ...*, op. cit., p. 31-33. Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 74 et remarques de Richard Simon p. 253-254.

L'importance des diacres et des clercs revêtus des ordres mineurs, l'existence de dynasties sacerdotales du fait du mariage des prêtres, le rôle des laïcs dans la désignation des patriarches, des évêques et des curés, indiquent combien la structure ecclésiastique ne se différencie guère de celle de la *tâ'ifa*. Il n'y a pas de société cléricale distincte du peuple chrétien, comme l'examen des ressources matérielles des Eglises le confirme.

LES EGLISES ET L'ARGENT

Voyageurs et missionnaires européens étaient toujours frappés par la modestie, la frugalité, voire la pauvreté des prélats orientaux, le dépouillement de leurs églises et de leurs résidences. Les Orientaux eux-mêmes insistaient sur leur dénuement et leur absence de moyens matériels⁴⁴. Mais ces traits caractérisaient le mode de vie de tous les Levantins aux yeux des Occidentaux. L'Europe catholique (notamment dans ses parties montagneuses), n'était pas toujours généreuse avec ses clercs. Du moins offrait-elle à certains l'opulente sécurité d'une prébende. Le contraste était grand avec le Levant, et pouvait justifier une certaine fuite des cadres vers la Chrétienté. Le sort des Eglises et de leurs chefs était celui de leurs fidèles, peu à l'aise avant leur engagement massif dans le commerce méditerranéen, et soumis aux accidents tragiques de la conjoncture que nous avons déjà évoqués. De plus, les chrétiens, même généreux, ne pouvaient assurer de grosses rentes à leurs pasteurs, car ils ne formaient que de petits troupeaux.

Mais autant que la faiblesse des ressources, c'est leur répartition et leur précarité qui sont en cause, et qu'il faut examiner.

Dans le *Kitâb al-hudâ*, compilation canonique arabe du XI^e siècle, conservée chez les Maronites, la dîme fait partie intégrante d'une vision chrétienne de l'Homme :

« Puis Dieu (Gloire à lui!) imposa la dîme (*zakât*) sur les biens. Comme il a imposé la foi à l'esprit, la prière à l'âme, le jeûne au corps, ainsi il a imposé la dîme aux biens ».

Elle est donc une des obligations fondamentales du chrétien. Elle revient normalement au patriarche. Chez les Maronites, celui-ci délègue chaque année ses évêques pour aller la lever auprès du

⁴⁴ ARSI, Gallia, 95, 1, f.426rv, Georges 'Amîra à Vitteleschi, 8 avril 1636. Lettre de Makâryûs Al-Za'im évoquant la pauvreté des Eglises orientales par rapport à la richesse de l'Eglise romaine: SOCG, 240, f.44v-45r (arabe), 42rv (ital.). SC, MARONITI, 1, f.59-60. Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 91.

peuple. Chez les Melkites, plusieurs patriarches font eux mêmes la tournée de leurs ouailles pour la percevoir⁴⁵.

Son montant, qui n'est généralement pas fixé d'avance, est à l'appréciation des fidèles et dépend de la bonne fortune de l'année. Sa recette est donc plutôt aléatoire. En 1664, les Maronites alépins, se plaignant de leur patriarche, font remarquer qu'ils ont été plus généreux que les années précédentes. Le Concile du Liban de 1736 prévoit la fixation et la révision du montant de la dîme par les synodes provinciaux, mais cette disposition reste lettre morte. En 1772, parmi les multiples sujets de conflits qui opposent l'évêque d'Alep Arsanyûs Shukrî au patriarche Yûsuf Istifân figure celui du montant de la contribution, le second exigeant 400 piastres, tandis que le premier invoque la crise économique et un accord ancien qui fixait la part des Alépins à 250⁴⁶.

Mais l'origine de ce litige est en fait la question du partage de l'autorité entre les deux prélats, Istifân accusant Shukrî de désobéissance. En effet, la *zakât* (ou *'ushr*) n'est pas qu'une contribution financière. Son versement est même avant tout un geste d'allégeance au chef spirituel. Lorsque le patriarche Duwayhî revendique la juridiction sur la douzaine de familles maronites établies à Jérusalem, il en exige le paiement de la dîme. En revanche, un évêque qui veut défier la légitimité de son patriarche peut refuser de lui remettre la somme qui lui revient. C'est le cas d'Aftîmyûs Sayfî, archevêque melkite de Tyr et Sidon, qui n'a pas fait un seul versement, ni à Athanase Dabbâs, ni à son prédécesseur Cyrille Al-Za'im. A en croire ce dernier, il ne lui a, en tout et pour tout, offert que du poisson de mer et

⁴⁵ Butrus FAHD (FAHED) (édit.), *Kitâb al-Hudâ*, Alep, 1935, p. 152. SC, MARONITI, 3, f.21r-24v, Lorenzo di San Lorenzo : sans patente du patriarche, les fidèles maronites ne donnent rien aux évêques pendant leur tournée. En 1720, Athanase Dabbâs, réglementant la gestion des biens dans son église, rappelle que la dîme revient impérativement au patriarche : Ferdinand TAWTAL, *Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab*, op. cit., T.1, p. 51. Aftîmyûs Al-Saqzî vient deux fois à Alep pour lever la dîme pendant son patriarcat. Makâryûs Al-Za'im fait la tournée de presque toute l'éparchie dans le même but : Bûlus AL-ḤALABI, *Voyage du Patriarche...*, op. cit., p. 46, 52, 57-63, 70-73. Tournées de Sylvestre et de ses successeurs orthodoxes : Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rîkh bilâd al-shâm*, op. cit., *passim*. Sylvestre à Tripoli pour lever la dîme : SC, MELCHITI, 3, f.235rv (arabe), f.234r (trad. ital.), Livourne, 26 avril 1735. Duwayhî lève personnellement la dîme dans la région de Batrûn et de Jbayl en 1694-95 : «Mémoires de 'Abd Allâh Qar'ali», Trad. MAHFOUD, dans Youakim MOUBARAC, *Pentalogie Antiochienne...*, op. cit., T.1, Vol. 1, p. 316.

⁴⁶ SOCG, 551, f.130rv, rapport du carme Elia Giacinto (1705); SOCG, 235, f.168rv, 171r, «*Natio Maronitarum...*», Alep, 24 nov. 1664. ACTA, 142, 17 février 1772, f.54v, 66v, 87r. D'après Richard Pococke, *Voyages de Richard Pococke en Orient...*, op. cit., vol. 3, p. 37, la dîme des Melkites de Damas varie entre 4 et 20 shillings par an et par famille.

quarante fromages de Chypre, qui valaient au plus deux *qurûsh*-s. De même, en 1711, le patriarche maronite Ya'qûb 'Awwâd accuse son principal adversaire, Georges, évêque de Ehden (parmi d'autres actes d'indiscipline) d'avoir usurpé la dîme de son diocèse, et d'avoir rassemblé 700 piastres à Alep pour son propre compte. Après avoir été restauré dans ses fonctions par une intervention romaine, le même se heurte encore à la résistance des *mashâ'ikh*-s du Kisruwân puis à celle de quelques évêques lorsqu'il veut percevoir la contribution⁴⁷.

Les patriarches de toutes les Eglises se réservent d'autre part le droit de préparer le chrême de la confirmation et les saintes huiles, qui sont ensuite diffusés parmi les évêques en échange d'une contribution financière. A l'occasion du Synode libanais de 1736, l'Ablégat Apostolique Giuseppe Assemani (Yûsuf Al-Sam'ânî), lui-même d'origine maronite, prend le parti des évêques qui considèrent cette pratique comme simoniaque, contre le patriarche Yûsuf Al-Khâzin, qui défend la valeur de la tradition ancestrale⁴⁸.

Le casuel doit servir à l'entretien de l'église et des clercs. Athanâsyûs Dabbâs, réglementant la gestion des recettes de l'archevêché d'Alep en 1720, énumère la vente de cierges à la fête de Saint Georges et à d'autres occasions, les revenus de la caisse des pauvres et des intentions de messes, ainsi que les offrandes lors des offices,

⁴⁷ Dîme des Maronites de Jérusalem : SOCG, 504, f.255r, Rome, 25 janv. 1689; SOCG, 505, f.224rv, 225r et Istîfân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-tâ'ifa al-mârûniyya*, op. cit., p. 459-464. Accusations de Cyrille Al-Za'im contre Aftîmyûs Şayfî : SOCG, 635, f.444r (arabe), f.440r (trad. ital.), sept. 1719; et d'Athanase Dabbâs contre Aftîmyûs Şayfî : SC, MELCHITI, 1, f.405rv et f.485v (1720); CP, 75, MELCHITI, 1729, *sommario*, f.14v. Plaintes de Ya'qûb 'Awwâd : SC, MARONITI, 2, f.113rv-114rv, 15 décembre 1711 (copie d'une lettre à Giuseppe Assemani); *ibidem*, f.458rv-459r, Lorenzo di San Lorenzo (à propos de Damas, 17 juil. 1714) et f.468rv-469rv, le même, 12 oct. 1714; SC, MARONITI, 3, f.41rv (karshûnî), f.42rv-43rv (trad. ital.), le patriarche, 15 avril 1715 et *ibidem*, f.22r et 25r (ital.), le même, 31 juillet 1722. Le patriarche maronite Yûsuf Istîfân se plaint à Rome de cinq évêques maronites qui refusent de lui remettre la dîme et la lèvent pour leur propre compte : ACTA, 140, 25 juin 1770, f.255r-263r et ACTA, 141, f.49, 28 janvier 1771.

⁴⁸ ACTA, 101, 16 avril 1731, 41, Jarmânûs Farhât, évêque d'Alep, a lui-même consacré le chrême. La Propagande lui demande de revenir à la tradition. *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.2, p. 207, le jésuite Fromage, Tripoli, 15 oct. 1736 : seul le patriarche fait les saintes huiles, et les vend un écu minimum. MISCELLANEA MARONITI, 4, «*relazione dell'Ablegazione Apostolica di Monse Giuseppe Simonio Assemani alla Santità...*», f.533v-535r. Le patriarche Yûsuf Al-Khâzin ne nie pas les faits, mais essaye de les justifier : *ibidem*, f.22v-24v. Confection du *mîrûn* chez les Melkites : QISTANTÎN AL-BASHA (édit), «*Safra al-baṭryark Makârûs al-Halabî...*», art. cit., p. 253-261. Il est ensuite envoyé jusqu'en Géorgie.

des fêtes, des obsèques et des mariages. Cet argent doit être dépensé pour les besoins de l'église, en achat de cierges, entretien du clergé, des pauvres, du sacristain, de la garde, pour payer aussi les contributions exigées par le *mutasallim*, les juges et les *waqf*-s musulmans, pour maintenir enfin le patrimoine immobilier et le réparer. Athanase définit également la part réservée à l'usage personnel de l'évêque. Le surplus servira à la fin au remboursement des dettes s'il y en a⁴⁹.

Les fidèles participent financièrement à l'édification ou à la restauration de leur église. Parfois, ils aident aussi à sa construction par leur travail. C'est pourquoi la communauté des habitants a des droits sur les biens ecclésiastiques dont la gestion est souvent confiée à des notables laïcs⁵⁰. Une partie du patrimoine et des revenus des Eglises leur vient des legs de leurs fidèles (*waqf*). Ces donations sont parfois des livres manuscrits ou des icônes. Les citadins, notamment les Melkites, offrent plutôt de l'argent à leur clergé que des biens immeubles. Les campagnards du Liban en majorité maronites lèguent quant à eux des terres ou des bâtiments.

Les familles de notables comme les Ḥubaysh, les Khâzin, les Muḥâsib, les Mubârak, qui émergent vers le milieu du XVII^e siècle, sont de grands fondateurs d'églises et de monastères sur leurs terres. Suivant le droit musulman, certains contrats de *waqf* conservent aux héritiers du donateur l'usufruit du bien. De toute manière, les notables s'estiment fondés à exercer une sorte de patronage sur leurs donations, qui les autorise à en tirer quelques bénéfices matériels, à en désigner les responsables, et à avoir une voix prépondérante dans les affaires de la *tâ'ifa*. En 1674, dans l'acte de donation du monastère de Mâr Sarkîs à Rayfûn (Kisruwân), le donateur Abû Qânṣûh Al-Khâzin pose comme conditions qu'aucun moine ni religieuse n'y seront admis sans l'accord du fondateur ou de ses descendants, et que le supérieur n'entreprendra rien sans leur demander conseil. Les prélats maronites, tous moines avant d'accéder à la dignité pontificale, la plupart issus de ces grandes familles, sont souvent propriétaires du monastère où ils résident. Ils en sont parfois eux-mêmes les fondateurs. Parfois, ils en héritent de l'oncle dont ils ont pris la succession⁵¹. Il s'agit de communautés religieuses très étroites, qui

⁴⁹ Ferdinand TAWTAL, *Wathâ'iq ta'rikhiyya 'an Halab*, op. cit., T.1, p. 50-51.

⁵⁰ Exemples d'aide des habitants pour la construction d'églises : Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 299 (Zghurtâ, 1607), p. 327 (Kafr Hâtâ), p. 350 (Bayt Shabâb, 1654); Ferdinand TAWTAL, *Wathâ'iq ta'rikhiyya 'an Halab*, op. cit., T.1, p. 35-36 (Alep, 1671). Qistantîn BASHA, *Ta'rikh tâ'ifa al-Rûm al mala-kiyya...*, op. cit., p. 366 (Shuwayr, 1719).

⁵¹ Exemples d'images offertes en *waqf* dans : *Icônes Melkites*, exposition du Musée Nicolas Sursock, Beyrouth, 16 mai-15 juin 1969, p. 182, 192, 134, 158. Rôle des grandes familles : Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 323-324,

ne connaissent pas toujours la prospérité, mais qui travaillent la terre à leurs environs, et développent, avec la culture du mûrier, l'élevage du ver à soie.

Un certain nombre de ces fondations familiales accueille aussi bien moines que moniales sous le même toit, avec bien entendu des logis séparés pour les hommes et pour les femmes. Dès 1579, les délégués pontificaux s'élèvent contre cette cohabitation, qui du reste ne donne lieu à aucun scandale. Au cours du XVIII^e siècle, l'insistance romaine devient plus ferme pour en exiger la prohibition, mais la hiérarchie maronite résiste aux injonctions. Ainsi, la décision réitérée par le synode de Luwayza en 1818, d'imposer la séparation des sexes, se heurte-t-elle encore à des obstacles lors de son application. L'opposition durable des notables et des évêques est moins tournée contre cette mesure elle-même, que contre la nouvelle répartition des religieux et des revenus qu'elle risque d'entraîner, des prélats et leurs familles craignant de se voir lésés dans leurs droits de patronage⁵².

Les Eglises disposent de biens immeubles assurant des rentes annuelles. Dandini évalue les revenus du patriarche maronite à trois ou quatre mille écus. Un siècle plus tard, La Roque évoque les belles cultures autour de Qannûbîn, et ajoute :

«Ce n'est là qu'une médiocre partie du domaine du Patriarche et du monastère. Ce prélat possède en deçà, et en delà du fleuve, sur le haut des montagnes et dans d'autres vallées, des terres considérables, qui servent non-seulement à son entretien et à celui de ses Religieux, mais encore à la nourriture des pauvres qui y sont toujours en fort grand nombre, et des Etrangers de toutes les Nations».

En 1705, le carme Elia Giacinto di Santa Maria, envoyé à Rome par le patriarche nouvellement élu, rappelle l'extrême pauvreté de celui-ci, qui n'a rien d'autre que quelques mûriers pour faire la soie, de la terre pour semer le grain, et ses dîmes. En 1714, le Sieur Loup, marchand à Tripoli, saisit la récolte de soie du siège pour rembourser une dette⁵³.

326, 342, 366. Shâhîn AL-KHAZIN, «'Awqâf al 'â'ila al khâziniyya 'alâ dhâtihâ», *Al-Mashriq*, V, 1902, p. 115-122. *Waqf* de Rayfûn : Bûlus MAS'AD et Nasîb Wuhayba AL KHAZIN (édit.), *Al 'Usûl al-ta'rikhiyya*, op. cit., T.2, s.d., p. 591-593. Georges-Joseph MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Eglise maronite*, op. cit., p. 312. Iliya F. HARIK, *Politics and change in a traditional Society...*, op. cit., p. 83-95. Dominique CHEVALLIER, *La société du Mont Liban...*, op. cit., p. 248-256.

⁵² ACTA, 182, 1819, f.2r-13v. Georges-Joseph MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Eglise maronite*, op. cit., p. 289-316.

⁵³ Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 93. Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie*, op. cit., T1, p. 51-52. SOCG, 551, f.133v, Elia Giacinto. SC, MARONITI, 2, f.468rv, 469rv, 1^{er} oct. 1714, Lorenzo di San Lorenzo. Les terres du patriarcat maronite ont été saisies pour dettes au moment de l'avènement de Jurjus

Le patriarche et les évêques libanais n'investissent pas seulement dans l'agriculture. D'après Duwayhî, Yûsuf Ibn Al-Rizzî a fait construire un pont et un immeuble pendant son pontificat (1597-1608). En 1651, l'évêque de Zghurta Ilyâs Al-Ḥadnânî ouvre un marché (*sûq*) dans son bourg, et en affecte les revenus à l'église⁵⁴.

Les autres *tâ'ifa*-s, ont une hiérarchie plus urbaine que rurale. Alep, Damas, Lattaquié (à la fin du XVIII^e siècle), sont pour les Arméniens des étapes importantes sur la route du pèlerinage aux Lieux Saints, où, avec les Grecs, ils sont le mieux pourvus en biens, à Jérusalem, Bethléem et Jaffa. Le catholicos de la Cité Sainte gère dans les villes syriennes des monastères et des hospices pour les pèlerins. Les dons des coreligionnaires enrichis dans le commerce viennent y arrondir la propriété de magasins et d'ateliers qui procurent des rentes. Toutefois, l'évêché d'Alep est rattaché au catholicossat de Cilicie, et tire ses ressources de la générosité des notables locaux, issus, au XVII^e siècle, des émigrés de Julfa⁵⁵.

Les patriarches melkites possédaient de la même façon des biens de rapport à Damas. Bûlus Al-Za'im, au retour de son voyage en Europe, reconstruit entièrement un khan qui est bien *waqf* du patriarche. Il y installe au rez-de-chaussée neuf vastes boutiques qui rapportent 25 *ghurûsh*-s par an. En 1711, Athanase Dabbâs, patriarche démissionnaire et évêque d'Alep, donne en location par un bail de trois ans une maison, *waqf* de l'église *rûm*, contre un loyer de 48 piastres par an, plus l'impôt du Sultan et la redevance (*ḥikr*) au *waqf* musulman de la *madrassa al-halawiyya*. En 1719, elle fait partie des cinq maisons dont il constitue la rente au profit de ses deux sœurs et des orphelins pauvres de la communauté. A Saïda, Af-tîmyûs Şayfî reçoit d'abondantes aumônes laissées par les négociants en mer et les pèlerins grecs de passage auxquels il offre l'hospitalité, suivant l'usage. Il investit les bénéfices dans la construction de nombreuses maisons et dans le grand commerce spéculatif. Entre 1711 et 1713, il tente, par l'intermédiaire de la congrégation de la Propagande, de se faire restituer les biens de son église Saint-Nicolas de Saïda embarqués sur un navire ami, saisis par un corsaire livournais, et évalués à 400 piastres⁵⁶.

'Amîra : SOCG, 291, f.66rv, 67rv (1633). Richard POCOCKE, *Voyages de Richard Pococke en Orient...*, op. cit., vol. 3, p. 371, évalue les recettes du patriarcat melkite à 40 bourses par an.

⁵⁴ Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 300 et 348.

⁵⁵ Avedis SANJIAN, *The Armenian Communities...*, op. cit., p. 147-153; p. 260-263.

⁵⁶ Qisṭantîn AL-BASHA (édit), «Saḫra al-batryark Makâryûs al-Ḥalabî...», art. cit., p. 225; *ibidem*, p. 227 : une tradition veut qu'on porte chaque année du vin de Şaydnâyâ à la résidence du patriarche. Ferdinand TAWTAL, *Wathâ'iq ta'rikhiyya 'an Halab*, op. cit., T.1, p. 47 et p. 50. Kâmil al GHAZZI, *Nahr al-dhahab...*,

Toutes ces ressources n'assurent cependant pas la sécurité matérielle aux Eglises. Le clergé paroissial notamment ne peut jamais vivre des revenus de sa cure, et doit exercer d'autres activités pour nourrir sa famille. Volney écrit :

« Ces prêtres n'ont point, comme parmi nous, de bénéfices ou de rentes assignées; mais ils vivent en partie du produit de leurs messes, des dons de leurs auditeurs, et du travail de leurs mains. Les uns exercent des métiers; d'autres cultivent un petit domaine; tous s'occupent pour le soutien de leur famille et l'édification de leur troupeau. Ils sont un peu dédommagés de leur détresse par la considération dont ils jouissent... »⁵⁷.

Dans les villes, ils appartiennent au milieu, majoritaire chez les chrétiens, des artisans et des marchands du textile. Makâryûs Al-Za'îm, veuf avec des enfants, était tisserand à Alep avant d'accéder à l'épiscopat, si l'on en croit le jésuite Queyrot. Plus tard, un missionnaire carme rapporte que l'évêque arménien de la ville travaille toute la semaine dans le velours. Beaucoup d'anciens élèves des collèges, tout comme les autres prêtres, exercent un métier lucratif à leur retour de Rome. Dans son règlement de juillet 1716, Athanâsyûs Dabbâs exclut du sacerdoce ceux qui sont au service des gouvernants (*al-hukkâm*) parce qu'ils risquent de négliger leur fonction et qu'ils sont soumis à des pressions. Il écarte de même ceux qui exercent des tâches trop fatigantes, comme tailleurs de pierre et forgerons, ainsi que ceux qui ont des boutiques au souk, comme les tailleurs, les bijoutiers et les marchands, qui touchent à de l'argent illicite, et sont

op. cit., T.1, vol.2, p. 471-472, indique que l'église grecque orthodoxe d'Alep possède 31 maisons et 20 boutiques *waqf* de son temps. Le consul de France à Tripoli signale la présence d'une saïque chargée de tabac, pour le compte de l'évêque de Saïda : A.N., AE, B I, 1114, f.204rv, 8 mars 1708. A propos des affaires de Sayfi, voir aussi : SOCG, 594, f.410r-412r, Lorenzo di San Lorenzo, Saïda, 25 sept. 1713; SC, MELCHITI, 1, f.153rv et 167r, Malte, 29 mars 1711 et 5 oct. 1713; f.159rv, Livourne, 7 juillet 1713; f.131r, Florence, 19 fév. 1712. En 1731, le représentant à Rome de Cyrille Tâns demande un passeport pour une saïque du marchand damascain Barakât Subhânî, qui s'appellerait « Saint-Sauveur ». Une part des bénéfices qu'elle apporterait irait au patriarche et aux moines salvatoriens. La Congrégation ne juge pas utile de retenir la proposition : SOCG, 670, f.793rv. La même demande est adressée à l'ambassadeur, à Constantinople, qui transmet au ministre : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme...*, op. cit., T.2, p. 415. Bruce MASTERS, *The origin of western economic dominance in the Middle East*, op. cit., p. 48, a trouvé le nom d'un évêque signataire d'un contrat commercial devant le cadî d'Alep.

⁵⁷ Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.2, p. 13. Les missionnaires du XVII^e siècle reviennent constamment sur la pauvreté des prêtres séculiers chargés de famille et occupés dans des tâches productives.

mêlés à des affaires conflictuelles. De plus, il interdit aux prêtres de prendre un don pour l'administration du baptême et de la confession. Car une part de leurs ressources leur vient souvent de la distribution des sacrements et du paiement des différents services rendus au peuple. Aussi, des charges de simonie sont-elles régulièrement portées contre eux (quelle que soit leur obéissance) notamment par les religieux « francs », qui répondent ainsi à l'accusation de détourner les fidèles de leurs légitimes pasteurs. Mais il n'est pas toujours aisé de distinguer entre la vente des sacrements et l'acceptation licite d'une aumône (que les missionnaires eux-mêmes ne dédaignent pas)⁵⁸.

Comme parmi les curés européens du XVII^e siècle, on peut supposer de grandes disparités de ressources et de conditions de vie parmi les prêtres. Certains d'entre eux, aux côtés de leurs paroissiens, sont engagés dans le commerce. On en voit d'autres, fuyant la misère et les persécutions, abandonnant leurs ouailles privées du service spirituel, notamment en période de guerre et de crise économique. Dans les régions à peuplement chrétien dispersé ou d'immigration récente, le curé fait défaut jusqu'à la construction de l'église et l'assignation de quelques revenus stables par l'évêque ou le cheikh⁵⁹.

⁵⁸ SOCG, 195, f.599r, Jérôme Queyrot, Alep, 26 déc. 1636; ARCD, Plut C 3, p. 13. Le patriarche 'Awwâd reproche à des Maronites d'Alep de faire des difficultés pour verser leur part aux prêtres : Bûlus QAR'ALI, « Manshûr batryarkî qadîm », art. cit., p. 375-376. Anciens élèves engagés dans le commerce et l'artisanat : SOCG, 462, f.601r, note (1677); SOCG, 481, f.7rv-12v, Piquet, Alep, 26 sept. 1680; SC, SIRI, 1, f.232rv, 20 déc. 1673 (Alep); SOCG, 470, f.450v, s.d.(Acre); SOCG, 478, f.230r, 231r, Alexandrette, 15 juil. 1679; SOCG, 524, f.72r, Alep, 6 janv. 1696. Affaire de commerce entre Philippe Gailan, damascain, ancien du Collège Urbain, installé à Venise, et le *khûrî* Khalîl, prêtre grec à Damas : ARSI, Gallia, 96 III, f.463r-465v. Accusation de vendre la confession : SOCG, 62, f.129r, 1^{re} juin 1645; SOCG, 577, f.664rv, 666r, Lorenzo di San Lorenzo, 1710; SOCG, 599, f.341r-359v. Le synode maronite de 1580 reprend la condamnation de la simonie par le concile de Trente dans son chapitre X, « De Reformatione » : Antoine RAB-BATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme...*, op. cit., T.1, p. 165. Bûlus QAR'ALI, « Manshûrân li-l-batryark Athanâsyûs Dabbâs wa-l-mutrân Ighnâtyûs Karbûs », art. cit., p. 7. Les décisions synodales condamnant les pratiques simoniaques des curés ne se sont imposées que difficilement en Occident aussi : Carla Russo, « I redditi dei parroci nei casali di Napoli : struttura e dinamica (XVI-XVIII secolo) », dans Giuseppe GALASSO, Carla Russo (direct.), *Per la storia sociale e religiosa del mezzogiorno d'Italia*, Naples, 1982, vol.1, p. 91-113.

⁵⁹ Nombreuses indications de villages sans prêtres dans les lettres des missionnaires du XVII^e siècle : SOCG, 62, f.97rv, Michel de Rennes, Saïda, 21 fév. 1645; SOCG, 470, f.442r-450r, s.d.; SOCG, 240, f.217r-220v, 20 juin 1668; SOCG, 422, f.538rv, 539rv, 548rv, Saïda, 10 août 1669 et f.541rv, 546r, Saïda, 1669; SOCG, 235, f.72rv, 73r, Ehden, 8 juin 1660; f.119rv, Tripoli, 20 avril 1662; Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, op. cit., p. 552 (Galilée), etc... Au XVIII^e siècle, l'encadrement ecclésiastique est assuré presque partout : Richard Pococ-

Evêques et patriarches ne semblent guère plus à l'aise. Ils apparaissent endettés en permanence, à la recherche constante de fonds. Comme Jurjus 'Amîra, Istîfân Al-Duwayhî, Makâryûs Al-Za'im ou Théodose Dahhân, le prélat nouvellement élu découvre en général au moment de son installation les créances laissées par son prédécesseur, et qu'il doit assumer. Souvent, les objets liturgiques ont été placés pour garantir un emprunt, et parfois même vendus. Arsânyûs Shukrî, évêque maronite d'Alep, meurt en octobre 1786, une mauvaise année, de peste et de cherté. Il laisse à la « nation » 4000 piastres de dettes. Les Alépins ne sont guère pressés de lui désigner un successeur, car envoyer quelqu'un auprès du patriarche Yûsuf Istîfân au Liban coûte cher. De plus, ce dernier aimerait ainsi faire confirmer par eux son autorité, qui a été mise à mal, et exigerait un cadeau. Quelques mois plus tard, ils désignent Faraj Allâh, qui s'est engagé à prendre à son compte les frais du voyage et de la consécration⁶⁰.

L'endettement chronique s'explique d'abord par la pression des autorités musulmanes. Nous avons déjà évoqué la pratique de la responsabilité collective pour la levée des impôts. Il faut y ajouter les différentes taxations abusives et l'obligation de faire des cadeaux aux dignitaires. Makâryûs Al-Za'im, revenant de son voyage en Moldavie, Valachie et Russie, offre à ceux de Damas plus de 3000 *ghurûsh*-s, des 50000 qu'il a rapportés. Le patriarche maronite dépense annuellement 1500 piastres en tribut et taxes au pacha de Tripoli et aux cheikhs Hamâda, « sans compter la table ouverte ». Il faut enfin prendre en compte les nombreuses amendes qui frappent les communautés, en général à la suite de dissensions internes et de dénonciations devant le cadi ou le pacha. Il arrive aussi que le gouverneur choisisse lui-même un procureur laïc des chrétiens, pour s'assurer sans doute un meilleur rendement fiscal⁶¹.

Le moment de la désignation et de l'installation du nouveau pré-

KE, *Voyages de Richard Pococke en Orient...*, op. cit., vol. 3, p. 280; Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.2, p. 13.

⁶⁰ SOCG, 291, f.66rv, 67rv, le patriarche Pierre Georges 'Amîra (plus de 5000 écus de dettes, les jardins qui appartiennent au patriarcat ont été saisis); ARSI, GALLIA, 95, 1, f.426rv, le même; Istîfân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 365; Bûlus AL-HALABI, *Voyage du Patriarche ...*, op. cit., p. 55-56. Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta'rikhiya fi hawâdith Lubnân ...*, op. cit., p. 29 (en 1763, Théodose s'engage à payer les dettes de Tânâs, qui s'élèvent à 40 bourses). AGCR, AD 106, p. 98, p. 100, p. 107.

⁶¹ Qistantîn AL-BASHA (édit), « Safra al-batryark Makâryûs al-Halabî... », art. cit., p. 175. SOCG, 551, f.133v (1705). Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 151 : le patriarche maronite envoie des cadeaux à l'émir druze pour l'informer de son élection et lui demander sa protection. Désignation d'un procureur général des chrétiens à Alep par le pacha en 1756 : AGCR, A.D.106, p. 68-69. A Damas : Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rikh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 72. En 1780, c'est

lat est particulièrement difficile. Pour obtenir l'investiture officielle des responsables ottomans sur place et à Constantinople, il faut déboursier des sommes d'autant plus considérables qu'un concurrent fait d'habitude monter les enchères. Makâryûs Al-Za'im, élu pourtant sans aucune opposition en 1647, fait les comptes en occupant le patriarcat : 6000 piastres de dettes, avec les intérêts, 4000 piastres supplémentaires pour les obsèques et l'obtention du firman de confirmation du pacha. Il essaye d'avoir le consentement de tous pour éviter les discussions et emprunte l'argent nécessaire. En peu de temps, les créances s'élèvent à 13000 piastres, et on met en gage quatre mitres, des chasubles et des calices⁶².

Mais ces difficultés tiennent aussi au fonctionnement interne des Eglises. Les responsables de la *tâ'ifa* prennent en général à cœur l'obligation de charité envers les pauvres et d'aide envers ceux qui risquent le reniement pour des questions d'argent. Domenico Magri, qui a visité le Liban en 1623-1624, note à propos du patriarche maronite et de son monastère de Qannubîn :

« On donne ensuite à dîner à tous, libéralement; si bien que ce Monastère est une auberge continuelle, qui donne asile à toutes sortes de nations et de sectes à chaque moment, au point qu'il ne passe pas un jour, qu'il n'y ait au moins cinquante personnes à table ».

« ...Les revenus du Patriarche, s'ils étaient en Italie, s'élèveraient à de très grosses rentes, ayant beaucoup de maisons, de forêts et de moulins, en plus de la grande quantité de soie et des dîmes, rassemblées de toute la nation; mais il dépense tout à entretenir le monastère, à loger les étrangers et à faire des aumônes, si bien que les fruits de la terre se consomment tous en nature, sans rapporter de l'argent, à part la soie... »⁶³.

le *sarrâf* juif qui semble chargé des affaires des chrétiens, qui s'en trouvent fort satisfaits : *ibidem*, p. 111.

⁶² Bûlus AL-HALABI, *Voyage du Patriarche...*, op. cit., p. 55-56. On trouve beaucoup d'indications sur le montant des dettes, sur le prix à payer pour un firman ou un *khatt sharîf*, dans les archives romaines. Elles sont cependant rarement fiables, à cause de l'absence de comptabilité claire et d'une certaine tendance à l'hyperbole dans la correspondance. Exemples : SOCG, 551, f.133v, 20 avril 1705, sur les dettes occasionnées par la compétition entre Cyrille Al-Za'im et ses rivaux successifs. 'Abd Allâh Fahd, venu quêter en Europe en faveur de Cyrille Tânâs parle de 10 bourses (5000 piastres) pour l'obtention d'un firman, et beaucoup plus pour un *Khatt sharîf* : SC, MELCHITI, 2, f.432rv, 1731. Sur les dettes, les affaires d'argent et l'installation des prélats, Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 365; Lâwundiyyûs KALZÎ (édit.), « Hayât al-batriyark Af-tîmyûs Karma al-An'âki... », art. cit., p. 86-89, 135-140; Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rikh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 5-6, 8, 12, 16, 19, 85, 91, 107.

⁶³ Domenico MAGRI, *Breve racconto del viaggio al Monte Libano*, op. cit., p. 40, 41. Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique très particulière...*, op. cit., p. 426. Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie*, op. cit., T.1, p. 52. SC, MARONITI, 2, f.468rv-469rv, Lorenzo di San Lorenzo, 12 oct. 1714.

Au-delà du devoir chrétien d'assistance, la générosité d'un prélat, sa large hospitalité à tous les hôtes de passage peut renvoyer aussi à une certaine conception «khaldounienne» du pouvoir (le *jâh*), où l'autorité, pour sa légitimation, a besoin d'honneur, de dignité, d'apparat⁶⁴.

L'absence de gestion rigoureuse des affaires est une autre cause de l'endettement. On voit pourtant des tentatives d'organisation des finances. Bûlus Al-Za'im détaille dans sa chronique l'usage exact de l'argent qu'avec son père, il a collecté en Europe. L'évêque maronite d'Alep, en visite dans sa ville en 1671, fait un certificat (*hijja*) dans lequel il consigne fidèlement les travaux réalisés à l'église, le montant des dépenses, le nom et la part de contribution des 459 donateurs. En 1720, Athanâsyûs Dabbâs institue la séparation entre les revenus de l'église d'Alep et ceux de l'évêque (tout en faisant de ses sœurs les principales bénéficiaires d'un *waqf* ecclésiastique). Plus tard, les Grecs orthodoxes de Damas révoltés contre les méthodes de leur patriarche Fîlîmûn et de son procureur laïc, qu'ils accusent de détrouser leurs ouailles et leurs églises, leur imposent un accord qui prévoit notamment que le chef du clergé fasse un testament et laisse la plus grande part de ses biens à l'Eglise, que les dépenses et les recettes du siège soient inscrites dans un registre «dans la crainte de Dieu», sans désordre et sans défaillance⁶⁵.

Mais pas davantage qu'aux plus hauts sommets de l'Eglise romaine à la même époque, on ne trouve de séparation claire entre les biens personnels des prélats et ceux de leur Eglise. Au XVIII^e siècle, ni le patriarche Ya'qûb 'Awwâd, ni ses adversaires, évêques et cheikhs du Kisruwân, ne semblent faire cette distinction. Plus tard, ses successeurs Tûbyâ Al-Khâzin et Yûsuf Istîfân sont tour à tour accusés de détourner les biens de l'Eglise en faveur de leurs proches ou d'eux-mêmes⁶⁶. Le métropolitain melkite (catholique) d'Alep Ighnâtyûs Jarbû' avait confié à ses cousins, prêtres dans la même ville, la ges-

⁶⁴ Abdessalam CHEDDADI, «Le système de pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldûn», *Annales E.S.C.*, 1980, 1, p. 534-550. Tenue d'un banquet à Alep par Cyrille Dabbâs pour s'attirer les faveurs des notables musulmans et chrétiens (1634) : Lâwundiyûs KALZI (édit.), «Hayât al-baṭriyark Aftîmyûs Karma al-Anṭākî...», art. cit., p. 137.

⁶⁵ Qistantîn AL-BASHA (édit.), «Safra al-baṭriyark Makâryûs al-Halabî...», art. cit., p. 173-178. Ferdinand TAWTAL, *Wathâ'iq ta'rikhiyya 'an Halab*, op. cit., T.1, p. 35-37 et p. 50-51. Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rikh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 87-89.

⁶⁶ SC, MARONITI, 1, f.408rv, 409rv, 16 mai 1714, Lorenzo di San Lorenzo; SC, MARONITI, 2, f. 94rv, 95rv, Lorenzo di San Lorenzo; *ibidem*, f.112rv, 15 déc. 1711, Ya'qûb 'Awwâd à G. Hawa (copie); *ibidem*, f.217rv, 218rv, 19 avril 1713, Yûsuf Al-Rayfûnî (copie); A.N., AE, B I, 1114, f.289v, 2 août 1710; *ibidem*, f.292r-295v, 17 août 1710. SC, MARONITI, 4, f.427rv (trad. ital.), 428rv (karshûnî), Stefano, évêque de Bosri, 8 nov.1735. ACTA, 140, 25 juin 1770, f.255r-263r. ACTA, 141, 8 juillet 1771, 26. Dominique CHEVALLIER, *La société au Mont Liban...*, op. cit., p. 250-252.

tion des finances de l'évêché; Mikhâ'il était vicaire général, et Istîfân tenait le registre des biens-legs (*waqf*-s). A la mort d'Ighnâtyûs en 1776, ils s'attribuent, au nom de la coutume, tous ses ornements épiscopaux, entre autres une paire de manchettes de cérémonie. Lorsque le nouvel évêque Jarmânûs Adam, ancien élève de Rome, versé dans le droit canon, prend possession de son siège quelques mois plus tard, il tente d'introduire la discipline ecclésiastique en demandant le partage de l'héritage en trois parts, l'une revenant au diocèse, une autre aux parents, une troisième aux pauvres. Après avoir imposé sa décision, il doit faire marche arrière, rendre les ornements aux Jarbû' et les confirmer dans leurs fonctions. Le parti de ces derniers semble plus puissant à Alep que celui de l'évêque, pourtant originaire de la ville, car le patriarche Théodose Dahhân lui-même évite de les affronter. Par la suite, en 1792, Jarmânûs Adam, adversaire irréductible d'Athanase Jawhar qui a été porté sur le trône d'Antioche, s'exile volontairement à Rome, où il réclame à nouveau la restitution des manchettes. Mais son esprit chicanier finit par agacer la Propagande, qui reconnaît la possession légitime des objets du litige aux Jarbû'⁶⁷.

La nécessité de faire face à ces difficultés financières peut expliquer le recours à des expédients peu licites. Certains prélats ont des comportements oppressifs envers leurs ouailles, pour tenter de se rembourser des dépenses occasionnées par les appels aux autorités turques⁶⁸. D'autres sont accusés de faire payer la collation des ordres. C'est le patriarche Kîrillus Al-Za'îm, dont il est dit pourtant qu'il n'est pas dans le besoin, qui a été le plus précisément mis en cause pour avoir demandé de l'argent en échange de la consécration épiscopale. Aftîmyûs Şayfî affirme lui avoir versé 500 piastres (et en exige plus tard le remboursement). C'est ce que Cyrille aurait exigé aussi de Néophyte Ibn Jubayr Al-Halabî pour le consacrer sur le

⁶⁷ Paul BACEL, «L'Eglise melkite au XVIII^e siècle. Jauhar et Germanos Adam d'Alep. L'affaire des manchettes», *E.O.*, 16, 1913, p. 44-56; p. 134-143. En note, l'auteur affirme que ces pratiques ont encore cours de son temps, et donnent lieu à des procès. L'absence de gestion rigoureuse et la confusion entre affaires ecclésiastiques et affaires personnelles fait l'objet d'une violente mais anonyme dénonciation contre le patriarche melkite Pierre IV, mort en 1902 : «L'élection du nouveau patriarche grec-melchite», *E.O.*, VI, 1903, p. 83-86. Autre version de l'affaire des manchettes dans la chronique de Yûsuf Bin Dîmitrî 'Abbûd Al-Halabî citée par Nâwufîtyûs IDLIBI, *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 206-210, et dans ACTA, 165, 18 mai 1795, f.96r-110r. Voir aussi les affaires de Ignace Şarrûf : Paul BACEL, «Ignace Sarrouf et les réformes des Chouérites, 1774-1790», *E.O.*, 13, 1910, p. 76-84, 162-171, 282-289, et Cyrille KARALEVSKY (alias J. CHARON), «L'Eglise grecque melchite catholique», *E.O.*, 5, 1902, p. 264-270.

⁶⁸ Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rîkh bilâd al-shâm*, op. cit., *passim*. Théodore H. PAPA-DOPOULLOS, *Studies and documents relating to the history of the greek church and people...*, op. cit., p. 131-136.

siège de Beyrouth, à la demande des habitants. Le même, se portant ensuite candidat à l'évêché de Lattaquié, se voit cette fois réclamer 1000 piastres, que certains missionnaires lui conseillent de déboursier. C'est également le prix exigé de Mûsâ, archiprêtre melkite de la même ville, choisi par les habitants pour succéder à l'évêque décédé (1713). Mais Cyrille accorde finalement la charge à un Chypriote. L'année suivante, un rapport du Gardien de la Terre Sainte l'accuse d'avoir consacré évêque un moine grec de Messine, venu le trouver avec des lettres de recommandation et de l'argent. En 1717, au moment de négocier son union avec Rome, il demande au pape de déterminer ce que le patriarche peut prendre pour l'administration des sacrements et la collation des ordres, pour son entretien et le paiement du tribut, sans avoir à recourir à la simonie. Lorsqu'après sa réconciliation, on lui fait reproche d'avoir exigé 200 piastres du nouvel évêque de Homs, un franciscain prend cette fois sa défense pour affirmer qu'il s'agit de la part d'héritage du défunt qui revient légitimement au siège⁶⁹.

Tout compte fait, ni la pauvreté du clergé, ni les défauts de la gestion, ni ces «abus» qu'on peut y déceler, ni enfin les tentatives d'y remédier, ne sont des traits originaux des Eglises d'Orient au XVII^e siècle. Ce qui les distingue peut-être, ce sont les faibles résultats des efforts pour tenter d'assainir la situation, à cause des constants prélèvements turcs, des divisions entre les chrétiens et des contraintes de l'organisation sociale.

⁶⁹ SOCG, 594, f.406r-409v, 30 sept. 1713, Lorenzo di San Lorenzo. SC, MELCHITI, 1, f.380r-383r (espagnol), 384r-387v (trad. ital.), Biaggio di Salamanca, Damas, 1719-1720. SC, MARONITI, 2, f.408rv, 409rv, Jérusalem, 16 mai 1714, Lorenzo di San Lorenzo, et f.435rv-437rv, 16 juin 1714, le même; SOCG, 592, f.96rv, 101r (trad. ital.), f.98rv-97r (arabe), Lattaquié, 15 août 1713; SC, MELCHITI, 1, f.274r-278r (trad. ital.), f.280rv-281rv (arabe), Ibn Jubayr, mai 1717. Accusations contre Makâryûs et ses évêques : SC, MARONITI, 1, f.59rv, 60r, s.d.. De Bâbilâ contre Cyrille Tânâs, qui aurait désigné Athanase comme évêque de Beyrouth grâce à l'argent des shuwayrites et suite à une intervention de l'émir des Druzes : CP, 80, MELCHITI, f.224r-262v, *ristretto*, p. 65. Accusations de simonie contre le patriarche maronite : SOCG, 235, f.168rv et 171r (latin), «*Humilis Natio maronitarum qui Aleppi in Syria commorantur*», 24 nov. 1664; SOCG, 574, f.188rv-189rv, 1^{er} mai 1710, Georges Benyamîn contre 'Awwâd (avec d'autres accusations); CP, 83, MELCHITI, f.401r, 1745-1746 (un prêtre melkite à qui Tânâs a refusé la charge d'âmes a été reçu par le patriarche maronite contre 1000 piastres). Toutes ces accusations ne sont peut-être que calomnie. Le consul de France à Tripoli accuse le patriarche maronite de vendre au prix fort les livres envoyés par la Propagande pour être distribués gratuitement aux prêtres : ACTA, 89, 2 mai 1719, f.146rv-147rv. Les experts maronites J. Assemani et G. Hawa, consultés, ne nient pas que le patriarche les vende, mais lui trouvent des justifications : *ibidem*, f.229v, 230r. MISCELLANEA MARONITI, 4, f.22v-24v : justifications du patriarche Yûsuf Al-Khâzin contre les accusations de simonie portées par Assemani, après le synode de 1736.

D'autre part, au moment où l'économie de la région s'ouvre de plus en plus à l'Occident et en devient de plus en plus dépendante, les besoins constants d'argent amènent les Eglises, mais aussi des particuliers, à rechercher l'aide de la Chrétienté et de ses représentants. Sur place, ce sont les marchands «francs» des Echelles (français ou anglais) qui sont les principaux prêteurs, tandis qu'une grande partie des requêtes à la Congrégation de la Propagande et au roi de France sont des demandes de subside exceptionnel ou de pension. De même, de nombreux voyages vers la Chrétienté (occidentale ou orientale) ont pour but la collecte d'aumônes. La question financière, comme celle de l'organisation interne des *tâ'ifa*-s, conduit donc les chrétiens à porter leurs regards au-delà de leur horizon quotidien, à chercher de nouvelles solidarités hors de l'Empire ottoman...

CHAPITRE 4

STRUCTURE CONFESSIONNELLE ET STRUCTURE SOCIALE

AU-DELÀ DE LA TÂ'IFA

En cherchant jusqu'ici à définir le fonctionnement de l'autorité dans les Eglises et les *tâ'ifa-s*, dans un cadre en grande partie imposé par le pouvoir musulman, nous avons déjà largement suggéré l'arrière-plan social dans lequel elle s'exerce. En recourant à l'image traditionnelle de la mosaïque, nous avons insisté sur la structure confessionnelle et sur les efforts d'organisation qui déterminent plus ou moins certaines pratiques sociales, comme les fêtes et les jeûnes, le choix d'un conjoint, la solidarité fiscale, le recours à une instance d'arbitrage. Nous avons vu qu'en grande partie, les structures socio-politiques et ecclésiastiques se confondent. Nous avons mis en évidence cependant les limites de la définition confessionnelle, les obstacles à l'affirmation d'une identité spécifique, la variabilité de certaines normes.

En fait, cette taxonomie habituelle, à laquelle nous avons recouru, qui classe la population en *Musulmans / Juifs / Chrétiens*, en *Catholiques / Orthodoxes*, en *Melkites / Maronites / Arméniens / Syriens / Chaldéens*, ne permet qu'une vision partielle de la réalité des relations sociales. Elle est insuffisante pour rendre compte de la cohérence des comportements, des résistances et des adhésions aux modèles d'organisation et de réglementation, aux tentatives d'innovation ou de restauration. C'est pourquoi, il est nécessaire de mettre en évidence d'autres structures souvent moins explicites (notamment dans les documents ecclésiastiques).

Les chercheurs contemporains ont essayé d'analyser des regroupements, des types de fonctionnement, des traits de mentalité «arabes», «méditerranéens» ou «orientaux», qui transcendent les clivages confessionnels dans les sociétés du Proche-Orient¹. Dès le

¹ Lucette VALENSI, «La tour de Babel...», art. cit. Dominique CHEVALLIER, «Les cadres sociaux de l'économie agraire...», art. cit., p. 87-100. Jacques WEULERSSE, *Paysans de Syrie...*, op. cit., p. 214-226, p. 227-231. John G. PERISTIANY, «Introduction», *Mediterranean Family Structures*, op. cit., p. 1-20. Albert HOURANI, *The Emergence of the Modern Middle East*, Berkeley, Los Angeles, 1981, 243 p.

XVII^e siècle, les Européens avaient observé certaines de ces particularités. Le jésuite Dandini, remarquant que les Maronites offrent la messe les pieds nus «sous prétexte de dévotion», ne reconnaît pas dans cette coutume la tradition mosaïque qu'ils partagent avec les musulmans, mais la juge «peu honneste et contre l'usage de l'Eglise». «C'est pourquoi chacun se donnera de garde de l'approuver ou de la retenir». La situation des femmes chrétiennes, voilées comme les musulmanes, s'abstenant souvent de fréquenter l'église (mais pas le bain et le cimetière) est relevée par les missionnaires, et imputée à une influence de l'islam. De même que la pratique de la dot versée à la femme et à sa famille. Volney s'attache à discuter les conséquences de la religion sur les différences de caractère entre les Grecs et les Musulmans, et à souligner l'originalité de l'organisation politique des Maronites de la Montagne. Il note néanmoins l'«usage arabe» du talion et de la vendetta parmi ces derniers. Il observe d'autre part que, quelle que soit la religion, le naturel des citadins de la côte s'oppose à celui des campagnards de l'intérieur².

Nous ne pouvons traiter ici que de certains aspects de cette réalité sociale et familiale, dans la mesure où ils interfèrent directement, à notre sens, avec la pratique religieuse et l'organisation ecclésiastique que nous voulons étudier.

VILLES ET CAMPAGNES

Lorsqu'en 1692, trois jeunes fils de marchands maronites d'Alep décident de se faire moines, puisqu'il ne peut être question de fonder une communauté religieuse dans la ville, ils doivent d'abord convaincre leurs parents de les laisser aller au Liban. Mais ceux-ci sont plus que réticents, ne les imaginant pas vivre l'existence de la montagne et craignant de les voir honteusement revenir après un échec. Le père de Gibrā'il Ḥawā, qui est le premier à donner son accord, conseille à son fils de rejoindre Tripoli comme marchand, et

² Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 134 et remarque de Richard Simon. Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, op. cit., p. 402 et 229, connaît fort bien la tradition de se déchausser, et la respecte. Le canon du synode de 1596 demandant de ne pas célébrer pieds nus n'a pas été appliqué : Joseph FEGHALI, *Histoire du droit de l'Eglise maronite*, op. cit., p. 226. Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique très particulière...*, op. cit., p. 256 (la dot); p. 264 (les funérailles); p. 274 (les «superstitions»); p. 344 (la répudiation). Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 114-117 et p. 122 (les femmes), p. 119 (violence et injustice, esprit de vengeance). SC, SIRI,1, f.512v, Rome, 3 mai 1748; SC, MARONITI, 1, f.93r-103v, «*Observationes circa ritus maronitarum...*,1630». Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.1, p. 309-315, p. 377. Henri GUYS, *Relation d'un séjour de plusieurs années à Beyrouth...*, op. cit., T. 1, p. 183 et *passim*.

de là, rendre visite au patriarche pour prendre conscience par lui-même des conditions de vie à la montagne. Le père de 'Abd Allâh Qarâ'alî se fait longtemps prier, et finit par accepter à condition que son fils prenne prétexte du pèlerinage à Jérusalem pour aller explorer le Liban avant de s'engager définitivement. Lorsqu'ils arrivent à Qannûbîn, le patriarche Duwayhî, qui connaît bien Alep et ses habitants, les accueille avec des sarcasmes : « Vous autres, gens qui avez l'aisance ! » Il les juge incapables de supporter la vie des montagnes, les ravages de la guerre, le travail du paysan (*filâha*). Ce n'est qu'après beaucoup d'insistance qu'il finit par les accepter.

Cet épisode n'est pas relaté avec autant de précision dans le récit que Qarâ'alî lui-même nous en a laissé. C'est Tûmâ Al-Bûdî, un autre Alépin, qui nous en rapporte les détails³. S'il les a forgés de toutes pièces, cela ne change rien à la vision qu'il nous donne, de cette distance qui sépare les Maronites citadins d'Alep de leurs frères de religion vivant dans le refuge libanais. Cette opposition est si forte qu'au temps où Al-Bûdî est supérieur de la congrégation fondée par Qarâ'alî, elle prend des tours violents, et se conclut, après un interminable conflit, par une scission entre « Alépins » et « Baladites » entérinée par un bref papal de 1770. Les autres ordres religieux réformés catholiques qui apparaissent au XVIII^e siècle rencontrent d'ailleurs le même genre de difficultés. La mystique maronite Hindiyya et sa compagne Catherine, toutes deux Alépines, sont par exemple accusées d'opprimer leurs sœurs « montagnardes » dans la Congrégation du Sacré-Cœur qu'elles ont fondée⁴.

Ces faits nous évoquent évidemment les oppositions braudéliennes entre la montagne et le plat pays en terre méditerranéenne. Il s'agit d'abord du contraste entre deux genres de vie. La montagne avec ses routes impraticables, la frugalité de ses mets, la salubrité de son climat, la simplicité et la rudesse de ses habitants, est à la fois un refuge et un repoussoir. Tous ces stéréotypes des relations du XVII^e siècle, les Européens en retrouvent les accents pour évoquer le Liban. Ils n'en traduisent pas moins une réalité. 'Abd Allâh et ses compagnons souffrent effectivement du froid et de l'absence de confort les premiers mois de leur installation⁵.

³ « Mémoires de 'Abd Allâh Qar'ali », Trad. MAHFOUD, dans Youakim MOUBARAC, op. cit., T.1, vol.1, p. 314; Antoine RABBATH (édit.), « Sîrat al-hibr al-tayyib al-dhikr 'Abd Allâh Qarâ'alî al ḥalabî... », art. cit., p. 626-630.

⁴ Butrus FAHD, *Ta'rikh al-ruhbâniyya al-lubnâniyya...*, op. cit., T.2, p. 39-46; T.3, p. 301-308. CP, 136, MARONITI, f.22r et 25rv; SC, MARONITI, 1, 35r-40v, les Arméniens du couvent Saint Sauveur, s.d.; CP, 83, MELCHITI, f. 478rv-479rv, Séguiran (S.J.), Le Caire, 24 fév. 1745. Georges-Joseph MAHFOUD, *L'organisation monastique...*, op. cit., p. 146-148, p. 262.

⁵ Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée...*, op. cit., p. 22-34. On peut s'étonner du manque de références de l'auteur au Liban maronite et druze, lorsqu'il évoque

Les modes de vie opposent aussi la ville à la campagne en général, dans un contraste qui n'est pas spécifique du Proche-Orient. Un religieux « franc », attentif à l'harmonie des conditions sociales et voulant éviter les mésalliances, avertit que les garçons de Bethléem ne peuvent en aucun cas épouser ces filles de Jérusalem qui restent à la maison toute la journée. Car ils ont besoin de femmes travaillant dans les champs; malheureusement, le choix est trop restreint dans leur confession⁶.

L'islam se conçoit avant tout comme la religion de la ville, de la civilisation (*ḥadāra*), opposée à la société agro-pastorale (*badāwa*), jugée moins évoluée. Cette hiérarchie des valeurs, qui place la vie urbaine au-dessus de la condition paysanne, souvent attestée parmi les Arabes, pourrait bien être partagée par les parents de nos jeunes Alépains, et par le chroniqueur Al-Bûdî. Il ne faut pas pour autant aller jusqu'à considérer, avec Jacques Weulersse, la ville orientale comme un corps étranger qui domine et exploite simplement la campagne. D'abord à cause des échanges permanents qui les unissent, et qui témoignent de leur complémentarité dialectique⁷. Des chrétiens alé-

l'isolement, le décalage entre les « hauts mondes », zones de dissidence religieuse, et les bas pays. Il ne retient que des cas, où le christianisme domine la plaine et les villes tandis que l'Islam fait de la résistance sur les hauteurs. Au Proche-Orient au contraire, le sunnisme est majoritaire, le refuge montagnard est chrétien ou musulman hétérodoxe. Albert HOURANI, « Ideologies of the Mountain and the City : Reflections on the Lebanese Civil War », *The Emergence of the Modern Middle East*, op. cit., p. 169-178. William R. POLK, *The opening of South Lebanon, 1788-1840*, Harvard, 1963, p. 1-9. Dominique CHEVALLIER, *La société au Mont Liban*, op. cit., p. 3-4, p. 30-31, p. 44-46. Difficultés d'Abd Allâh et ses compagnons : « Mémoires de 'Abd Allâh Qar'ali », Trad. MAHFOUD, dans Youakim MOUBARAC, op. cit., T.1, vol. 1, p. 318; Antoine RABBATH (édit.), « Sîrat al-ḥibr al-ṭayyib al-dhikr 'Abd Allâh Qarâ'alî al-ḥalabî... », art. cit., p. 631. Evocations des « courses apostoliques » dans la montagne : Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 100-101; AN, K 1374, doc. n°32, Cordier (S.J.), Antoura, 4 juillet 1699 (copie); ARSI, Gallia, 106, f.84r-93v, Antonio Nacchi, 11 juil.1701; du même, *ibidem*, f.195r-200v, 1719; SC, SIRI, 1, f.512v, Rome, 3 mai 1748, Chérubin de Noves.

⁶ SOCG, 104, f.208rv-209r, Vincenzo da Gallicano, 18 déc. 1633.

⁷ Abdessalam CHEDDADI, « Le système de pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldûn », art. cit., p. 534-550; Ali Oumlil, « Ibn Khaldoun et la société urbaine », dans Abdelwahab BOUHDIBA et Dominique CHEVALLIER (direct.), *La ville arabe dans l'Islam. Histoire et mutation*, Actes du 2^e colloque de l'ATP, Carthage, 12-18 mars 1979, Tunis, 1982, p. 39-44. Jacques WEULERSSE, *Paysans de Syrie...*, op. cit., p. 85 et suiv. Règlements de compte violents entre sunnites de Beyrouth et chrétiens de la montagne en 1795 : Rufâ'il KARAMA, *Maṣâdir ta'rîkhiyya fî ḥawâdith Lubnân...*, op. cit., p. 146-147. Sur la complémentarité et l'opposition ville/campagne, voir aussi Jean-Pierre THIECK, « Décentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep... », art. cit., p. 128-137, p. 150-154, et Michel SEURAT, « Le quartier de Bâb Tebbâné à Tripoli (Liban) : étude d'une 'asabiyya urbaine », *ibidem*, p. 45-86.

pins colporteurs parcourent les campagnes du Nord de la Syrie. Des Arméniens de la ville entretiennent des relations avec des populations aussi marginales que les *Yazīdî*-s. Le coton et la soie vendus et traités dans les khans d'Alep viennent des campagnes. Lorsque la caravane de Jarmânûs Adam, métropolitaine melkite de la ville, revenant du Liban en 1791, est dévalisée par une troupe de Turcomans entre Hama et Shakûn, le butin comprend des balles de soie appartenant pour la plupart au marchand alépin Yûsuf Katrûn. La même année, un compatriote, le Maronite Yûsuf Qarâ'alî, lié au gouverneur de Saïda et de Damas Aḥmad Al-Jazzâr, achète du coton à Acre pour le compte du marchand « franc » Vallen. De plus, Alépins et Damascaïns vont se réfugier dans la montagne pour fuir les épidémies et les poursuites judiciaires. Au XVIII^e siècle, les relations s'intensifient, lorsqu'ils envoient leurs fils et leurs filles, pourvus d'un pactole, peupler les monastères qui fleurissent au Liban. Des Alépins confient également leurs fous au couvent maronite de Saint-Antoine de Quḥayya près de Qannûbîn⁸.

Inversement, nous avons vu qu'un mouvement d'exode rural conduisait une partie des chrétiens de la campagne vers la ville, qui peut, elle aussi (et notamment Alep) servir de refuge. Mais les nouveaux arrivés ne sont pas assimilés immédiatement par les citadins, fussent-ils de la même confession. Nous avons déjà signalé les montagnards arméniens du Sasûn, qui forment un groupe structuré à Alep au milieu du XVII^e siècle et qui maintiennent une part de leur spécificité jusqu'à la fin du XVIII^e. Les Maronites de la même ville conservent pendant longtemps le souvenir de leur origine libanaise. Leurs adversaires obtiennent encore en 1722 un décret qui les présente comme étrangers, devant se soumettre aux autres nations ou retourner dans leurs montagnes. Il existe de plus une immigration individuelle, la ville pouvant offrir une relative liberté à qui veut fuir la justice ou échapper aux règles confessionnelles et familiales. C'est

⁸ Chrétiens colporteurs : Bruce MASTERS, *The origin of western economic dominance in the Middle East*, op. cit., p. 53-54. Arméniens servant d'intermédiaires entre les *Yazīdî*-s et les capucins : SC, SIRI, 1, f.84rv, Justinien de Neuvy, Alep, 16 juin 1668; SC, FRANCIA, 3, f.58r, Alep, 1668. Caravane de Adam : Rufâ'îl KARAMA, *Maṣâdir ta'rikhiya fî ḥawâdith Lubnân...*, op. cit., p. 121 et AGCR, AD 106, p. 127; le chroniqueur Yûsuf Bin Dîmitrî 'Abbûd Al-Ḥalabî place l'épisode à Wâdî Al-Dawrât et désigne les agresseurs comme des « 'Arab » : Nâwufîṭûs IDLIBI, *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 205. Affaires de Qarâ'alî : AGCR, AD 106, p. 130. Mention d'un fou revenu à Alep en 1806, *ibidem*, p. 207. Le même document signale à maintes reprises les départs d'Alep pour le Liban. Evocation de la guérison des fous au couvent Saint-Antoine : Richard POCOCKE, *Voyages de Richard Pococke en Orient...*, op. cit., vol. 3, p. 312; Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.1, p. 386-387.

en particulier là qu'on se rend, en cas de dissidence, pour embrasser l'islam⁹.

La montagne libanaise ne peut vivre sans les échanges avec les terres agricoles de la Biqâ'a et avec les ports commerçants de la côte. L'approvisionnement en grains notamment n'est assuré que par les importations. Le manque de céréales est une spécificité des villages montagnards, qui justifie aux yeux de Cyrille Tânas les dispenses du jeûne qu'il leur accorde libéralement, leur concédant la consommation d'œufs et de laitages. Au XVIII^e siècle, le couvent melkite de Saint-Jean-de-Shuwayr au Matn importe des tissus, du sel, du riz égyptien, du blé et de la farine, de l'huile et du savon, pour sa propre consommation et pour celle des villageois, dont certains sont ses métayers. En 1785 par exemple, c'est du blé de Zaḥlé, où l'ordre a un couvent, qui est livré à Shuwayr. A l'inverse, les moines ont des agents commerciaux (*wakîl*-s) dans toutes les grandes villes de Syrie et d'Égypte, par lesquels ils exportent la production locale de soie, en même temps que les livres sortis de leur imprimerie¹⁰.

Mais la plus grande part des ressources du couvent provient en fait des aumônes rassemblées à Alep, en Égypte et à Acre. Dès l'origine, ce sont des capitaux alépins qui permettent de fonder la congrégation shuwayrite et son principal monastère. En 1717, des maçons d'Alep y viennent agrandir les bâtiments et y élever une église Saint-Nicolas, sur le compte de Nicolas Ṣâ'igh, originaire de la même ville. Les Alépins contribuent aussi largement à l'érection et au développement du monastère de Zûq Mikhâ'il, de la même congrégation, au Kisruwân (à partir de 1731). Pendant tout le XVIII^e siècle, les moines envoient des leurs dans la métropole pour y assis-

⁹ A propos des Sasûnî : Bruce MASTERS, « Patterns of migration... », art. cit., p. 81; ils sont signalés en 1738, avec les Arméniens d'Arabkir, comme des « hérétiques » forcenés : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 2, p. 56; AGCR, A.D. 106, p. 141 (1793). Les Maronites : CP, 76, MELCHITI, f.67rv-68rv, 1^{er} juin 1722, Alep. En 1693, le père de Gibrâ'il Ḥawâ rappelle à son fils qu'ils sont originaires de Ehden, et apparentés au patriarche Duwayhî : Antoine RABBATH (édit.), « Sîrat al-ḥibr al-ṭayyib al-dhikr 'Abd Allâh Qarâ'alî al-ḥalabî... », art. cit., p. 628. Exemples de dissidents fuyant vers la ville : Rufâ'il KARAMA, *Maṣâdir ta'rikhiyya fî ḥawâdith Lubnân...*, op. cit., p. 92, p. 155-156. SOCG, 235, f.90r, déc. 1660; SC, MELCHITI, 3, f.651r, 657r et f.659r-662v, 1738. SC, MELCHITI, 4, f.34rv, 37r, 24 juil. 1739. ACTA, 8 mars 1757, 16, f.103. Istifân AL-DUWAYHI, « Histoire des élèves du collège maronite de Rome », dans Youakim MOUBARAC, *Pentalogie Antiochienne...*, op. cit., T.1., vol.1, p. 576 (n°29).

¹⁰ Dominique CHEVALLIER, *La société au Mont Liban*, op. cit., p. 42. Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme...*, op. cit., T.1, p. 44-45, Nicolas Poirresson, S.J., 1653. Les dispenses de jeûnes : CP, 80, MELCHITI, f.224r-262v, *rescritto*, p. 18-20. Souad Abou El Rousse SLIM, *Le métayage et l'impôt au Mont-Liban...*, op. cit., p. 63-67. Joseph ABOU NOHRA, *Contribution à l'étude du rôle des monastères...*, op. cit., p. 355, p. 380, p. 572-585, p. 721.

ter le clergé et y lever des aumônes, de même qu'à Homs et à Istanbul. Ils y bénéficient parfois de fondations de messes et d'autres clauses testamentaires. Pendant longtemps, la congrégation des shuwayrites reste une sorte d'émanation des Alépins, qui s'oppose à de nombreuses reprises aux Damasains¹¹.

Les moines libanais maronites, s'ils ont une plus grande assise foncière dans la montagne que les Melkites, ne tirent pas moins une grande part de leurs ressources des citoyens de leur « nation ». Ils envoient des membres de leur congrégation dans toutes les cités de Syrie, et s'installent à Damiette dès 1745. A Alep, ils ont un *wakîl* qui rassemble pour eux les aumônes le jour de la Saint-Antoine¹².

Ce financement des couvents libanais par les habitants des villes est sans aucun doute une des sources du conflit qui oppose les religieux d'origine citadine aux montagnards. Lorsque les trois jeunes maronites d'Alep prennent l'habit monastique, Duwayhî leur assigne le couvent de Mart Mûra dans son village natal de Ehden, pour faire bénéficier ce dernier (d'après Al-Bûdî) des bienfaits spirituels et matériels que les Alépins lui procureront éventuellement. Et en effet, dès la première année, les gens de Ehden demandent à Qarâ'alî d'enseigner à lire à leurs enfants. Plus tard, en 1742, quand les relations se tendent entre Alépins et Montagnards, les Maronites d'Alep écrivent une lettre pour signifier qu'ils sont toujours d'accord pour offrir des aumônes aux religieux du Liban, qu'ils tiennent cependant à ce que cet argent aille exclusivement à leurs enfants, les moines alépins¹³.

¹¹ Souad Abou El Rousse SLIM, *Le métayage et l'impôt au Mont-Liban...*, op. cit., p. 67; Joseph ABOU NOHRA, *Contribution à l'étude du rôle des monastères...*, op. cit., p. 38. Lâwundiyyûs KALZI, « Dayr al-malâk Mikhâ'il », *Al-Masarra*, 8, 1921, p. 368-375. Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta'rikhiyya fî ḥawâdiṯ Lubnân...*, op. cit., p. 14, 30, 46, 97 (Alep); p. 64 (Istanbul); p. 28, p. 90 (Homs). Le monastère grec de Saint-Georges Al-Ḥamîra est dit recevoir de grandes aumônes d'Alep et d'Egypte en 1711 : SOCG, 578, f.656rv-661r. SC, MELCHITI, 2, f.505r, 504rv, Nicolas Sâ'igh, 20 août 1732 : conflits des shuwayrites avec Tânâs et les moines de Saint Sauveur.

¹² Buṭrus FAHD, *Ta'rikh al-ruhbâniyya al-lubnâniyya...*, op. cit., T.4, p. 142. Louis BLAYBAL, *Ta'rikh al-ruhbâniyya al-lubnâniyya al-mârûniyya*, op. cit., T.1, p. 431. Bûlus QAR'ALÎ, « Al-Lâlî fî ḥayât al-muṭrân 'Abd Allâh Qarâlî », Beit Shabâb, 1932, 1^{re} partie, p. 149-150. AGCR, AD 106, p. 154 : mention d'un « receveur des aumônes ».

¹³ Antoine RABBATH (édit.), « Sîrat al-ḥibr al-ṭayyib al-dhikr 'Abd Allâh Qarâ'alî al-ḥalabî... », art. cit., p. 630. « Mémoires de 'Abd Allâh Qar'ali », Trad. MAHFOUD, dans Youakim MOUBARAC, op. cit., T.1, vol. 1, p. 318; Buṭrus FAHD, *Ta'rikh al-ruhbâniyya al-lubnâniyya...*, op. cit., T.4, p. 143. ACTA, 140, 25 juin 1770, f.255r-263r : le patriarche reproche aux moines montagnards leur ignorance et leur alliance avec les puissances civiles contre lui et les moines alépins. L'affaire des filles melkites d'Alep fondatrices du monastère de Zûq Mikhâ'il en 1732, qui oppose les jésuites aux shuwayrites à propos de leur règle et de leur direction spi-

Les réguliers entrent aussi en concurrence avec le clergé séculier de la ville, lui enlevant son audience et ses aumônes à un moment où les chrétiens d'Alep souffrent de la récession et où le prestige initial des religieux est sérieusement entamé. D'où une nouvelle lettre des Maronites en 1748, demandant de ne plus leur envoyer de moines, et affirmant ne plus rien vouloir leur donner. En 1773, les Melkites chassent cinq religieux de leur confession : « Les moines ont autrefois sauvé l'Eglise d'Alep, ils la détruisent maintenant ». En 1783, le patriarche leur interdit de quêter dans les villes¹⁴.

Toutefois, ce qui distingue la montagne des « *bilâd al-islâm wa-l-mudun* », des « pays de l'islam et des villes » (Al-Bûdî), c'est essentiellement son organisation sociale et politique. La montagne est terre de liberté, dit Braudel. Dans sa lettre du 1^{er} janvier 1739, le métropolitain melkite d'Alep Maksîmûs Ḥakîm, évoquant les difficultés des catholiques de sa ville soumis au harcèlement des « hérétiques », précise :

« Ce n'est pas comme cela dans les montagnes, où on jouit de la liberté. Ainsi, je ne peux pas non plus faire ici ce qui peut se faire dans les montagnes. Ils ne font pas bien, ceux qui comparent l'état des montagnes avec celui des villes. Il y a de grandes différences »¹⁵.

Le Liban des Druzes et des Maronites jouit d'une quasi autonomie que les Ottomans ont respectée au moment de leur conquête en 1516. Elle repose avant tout sur le système de prélèvement fiscal par affermage (*iqṭâ'*), au sommet duquel est placé l'« Emir des Druzes », appartenant au XVII^e siècle à la famille druze des Ma'n, puis, à partir de 1697, à celle des Shihâb, d'origine sunnite, dont certains membres optent pour le christianisme. L'émir est tenu d'ac-

rituelle, pose également le problème de la gestion de leurs ressources, sur fond de conflit entre le patriarche Tâânâs et les moines : CP, 83, MELCHITI, f.239r-243r, f.277r-279v, f.281r-299v, f.387rv; CP, 80, MELCHITI, f.224r-262v, *ristretto*, p. 50-66.

¹⁴ Buṭrus FAHD, *Ta'rikh al-ruhbâniyya al-lubnâniyya...*, op. cit., T.4, p. 143-145. Rufâ'il KARAMA, *Maṣâdir ta'rikhiyya fî ḥawâdith Lubnân...*, op. cit., p. 45 et p. 76. En 1770, les Arméniens d'Alep ont également recours à la Propagande contre des moines mékhitaristes venus prêcher et lever des aumônes : ACTA, 140, f.18v,19rv, 12 fév.1770 et f.315r-321v, 30 juillet 1770.

¹⁵ Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée...*, op. cit., p. 35. Cette fois (cf.: note 5 de ce chapitre), l'auteur cite le Baron de Tott à propos du despotisme turc qui s'arrête au premier rocher du Liban. Mais cette citation mentionne les « Kurdes, Druzes et Mutualis », omettant les chrétiens. Citation de Ḥakîm : SC, MELCHITI, 4, f.7rv-8rv (trad. ital.) : « Non così nelle montagne, ove si gode libertà. Così ancora non posso io far qui quel che si può fare nelle montagne. Non ben fanno quelli che paragonano lo stato delle montagne con quello delle città. Vi corre grande differenza ».

quitter annuellement au pacha de Damas, de Saïda ou de Tripoli, la part forfaitaire des impôts qui revient au Grand Seigneur. Sous son autorité, le pays est divisé en districts (dont les contours n'ont pas forcément les lignes claires d'une circonscription moderne) confiés à des *muqta'jî*-s, qui plutôt que des individus, sont en fait des familles de notables. Chacun de ces cheikhs, dont nous avons déjà parlé, est chargé du prélèvement de l'impôt, dont une part lui revient, dans une portion du district de l'*iqta'*. Il est en même temps grand propriétaire, avec des métayers installés sur ses terres, et exerce, à côté de la fonction fiscale, une autorité de police et de justice. (Le territoire et les hommes sur lesquels il a pouvoir forment sa '*uhda*'). Contrairement aux gens des villes et des plaines, les montagnards sont armés en permanence, et doivent répondre aux convocations de leur cheikh, qui est tenu lui-même de fournir des contingents à l'émir lorsque celui-ci en réclame. L'émir, du moins lorsque son pouvoir est assuré, exerce une fonction d'arbitrage et de pacification entre les familles de notables, et sert d'instance d'appel au-dessus d'eux.

Ce système fonctionne surtout au sud du *Nahr Ibrahîm*, qui relève du pachalik de Damas, puis, à partir de 1660, de celui de Saïda nouvellement créé pour mieux surveiller les druzes. La majorité des cheikhs *muqta'jî*-s de cette contrée appartiennent à cette « nation ». Les chrétiens, de plus en plus nombreux parmi eux, vivent sous leur autorité, et travaillent souvent leurs terres. Dans le district du Kisruwân, des notables chrétiens se hissent progressivement, au cours du XVII^e siècle, au rang de cheikhs *muqta'jî*-s, parmi lesquels les Khâzin sont les plus considérables.

Dans la partie nord du Liban, les cheikhs (ou *muqaddam*-s) maronites de village dépendent d'un émir chiite de la famille Hamâda ou directement du pacha de Tripoli. Les chrétiens y jouissent de moins de sécurité et de liberté que dans le pays druze, jusqu'à leur rattachement à l'émirat en 1759. D'où leur migration vers le sud, et ces déplacements du patriarche, quittant Qannûbîn pour se mettre sous la protection des cheikhs du Kisruwân ou des émirs de Dayr Al-Qamar¹⁶.

C'est cette situation particulière qui permet aux chrétiens de pratiquer librement leur culte, de multiplier églises et couvents, de trouver refuge dans la montagne en cas de persécution, comme nous l'avons déjà vu. Cependant, cette liberté a aussi ses servitudes. Lorsque les cheikhs du Kisruwân rangés derrière l'évêque Qarâ'alî et

¹⁶ Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.1, p. 369-378. Dominique CHEVALLIER, *La société au Mont Liban*, op. cit., *passim*; William R. POLK, *The opening of South Lebanon*, op. cit., p. 10-71. Iliya F. HARIK, *Politics and change in a traditional Society...*, op. cit., p. 18-64.

ses moines libanais, sont à nouveau soulevés contre Ya'qûb 'Awwâd en 1720, celui-ci explique dans sa lettre à Rome que le patriarche maronite, n'ayant pas de confirmation officielle de sa charge par le Sultan comme ceux des autres confessions, ne peut punir les récalcitrants, car il ne dispose d'aucune autorité aux yeux des Turcs. La protection des cheikhs et des émirs est d'ailleurs souvent encombrante. Chez les Maronites, elle leur offre les moyens d'intervenir constamment dans les questions de discipline ecclésiastique, notamment dans la désignation des prêtres et des évêques. La tutelle des Junblât sur les Melkites et sur leur monastère de Saint-Sauveur au XVIII^e siècle favorise à plusieurs reprises les scissions dans la communauté. En 1745, l'évêque Ighnâtyûs de Saïda recourt à l'émir Haydar Shihâb par l'intermédiaire du cheikh 'Alî Junblât, contre le patriarche Tânâs, qui doit se régugier au Kisruwân. Mais les cheikhs Khâzin ne voulant lui accorder leur protection, ce dernier part au monastère de Mâr Sim'ân Al-'Amûdî. Là, un prêtre demande aux cheikhs Bashîr Kassâb et Abû Nawfal Al-Khâzin de s'entremettre auprès de l'émir Husayn de Şalîmâ, adversaire des Junblât, qui lui offre la sécurité. Il reste finalement trois ans sur ses terres¹⁷.

Dans les villes, le pouvoir du gouverneur et du cadi s'affirme davantage. Point n'est besoin de revenir ici sur le rapport des chrétiens avec l'autorité musulmane. Un gouverneur (*wâlî*) est installé à Damas, à Alep, à Tripoli et à Saïda à partir de 1660. Dans les sous-divisions administratives (*sanjaq*-s), il délègue un lieutenant appelé *mutasallim*. Toutes les cités d'une certaine importance ont d'autre part un tribunal de la *sharî'a* et un cadi, dont nous avons déjà souligné le rôle. Les consuls des puissances étrangères, notamment les Français, installés à Saïda, Tripoli et Alep, ont du mal à traiter les affaires avec les autorités au-delà de leur circonscription. Il arrive d'ailleurs qu'eux-mêmes adoptent dans chaque ville des positions divergentes. Ainsi, au moment de la déposition et du rétablissement du patriarche 'Awwâd, le consul de Saïda et le vice-consul de Tripoli se rangent chacun dans un camp opposé.

C'est pourquoi, dans cette époque de fractionnement du pouvoir

¹⁷ ACTA, 90, 19 août 1720, f.644r. En 1735, un évêque maronite voulant changer de diocèse, recourt à l'émir, qui donne ordre au patriarche de le satisfaire, en énumérant les villages qui doivent lui être attribués : MISCELLANEA MARONITI, 4, f.28r et f.194r-193r, f.196v (originaux arabes); *ibidem*, «*relazione dell'Ablegazione Apostolica di Monse Giuseppe Simonio Assemani alla Santità...*», f.533v-535r. RUFÂ'IL KARAMA, *Masâdir ta'rikhiyya fî hawâdith Lubnân...*, op. cit., p. 6, p. 32. MIKHÂ'IL BRAYK, *Ta'rikh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 72. SC, SIRI, 1, f.529rv, Simone Sabbâgh, 26 sept.1753; f.532rv, le même (liens de 'Ujaymî avec les Druzes); ASV, MISSIONI, 52, Saïda, 17 sept. 1764, Arnaud Bossu; MISSIONI, 55, le même, 24 déc. 1764; *ibidem*, le même, 28 juillet 1765; *ibidem*, Bonaventure de Rennes, 5 nov. 1764.

dans l'Empire, ce n'est pas seulement la montagne qui se différencie de la cité. Les conditions locales d'exercice du pouvoir et de fonctionnement de la société donnent naissance dans chaque ville à des formes de particularisme et de solidarité spécifiques, à une *'asabiyya* citadine particulière. D'où la difficulté d'appliquer une politique commune à une *tâ'ifa* tout entière. Ce qui est bon pour le Kisruwân ne l'est pas forcément pour Alep, et peut même au contraire nuire aux chrétiens de la ville. Et ce qui est bon à Alep ne l'est pas forcément à Tripoli ou à Damas. Ce que nous avons dit sur l'introduction du calendrier grégorien chez les Maronites ou sur les élections patriarcales chez les Melkites illustre le propos. Chez les Syriens, on trouverait des oppositions entre Alep, Dyarbakir et Mardîn¹⁸.

Dans chaque ville, chaque communauté confessionnelle doit définir sa propre stratégie envers le pouvoir politique et envers les chrétiens des autres obédiences. La chose est particulièrement frappante à Damas et à Alep. Dans la lettre mentionnée plus haut, de 1748, les Maronites de cette ville font grief aux moines d'avoir monté les chrétiens des autres *tâ'ifa*-s contre eux, en entrant dans leurs maisons, en écoutant leurs confessions et en acceptant de l'argent donné par leurs femmes, sans tenir compte des mises en garde des responsables de la communauté. Ce comportement a valu une amende de 6000 piastres à la « nation » de la part du gouverneur. Ils ajoutent d'ailleurs que « le nom de la Montagne est haï par les dirigeants (*hukkâm*) de nos pays d'une haine indescriptible »¹⁹.

SOLIDARITÉ ET PROTECTION : LE RÔLE DES NOTABLES

Ces conditions particulières favorisent, dans chaque circonscription, l'émergence de notables, qui édifient autour d'eux un système d'échange social où une protection est accordée contre la

¹⁸ Albert HOURANI, « The changing face of the Fertile Crescent in the 18th Century », *Studia Islamica*, VIII, 1957, p. 89-122. Toufic TOUMA, *Paysans et institutions féodales chez les Druses et les Maronites du Liban du XVII^e s. à 1914*, Beyrouth, 1971, p. 91. Abdul Karim RAFAQ, *The Province of Damascus*, op. cit., p. 5-14 et *passim*. Sur le particularisme urbain et la *'asabiyya*, voir Claude CAHEN, « Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen-Age », *Arabica*, 1958, V, 3, p. 225-250; 1959, VI, p. 25-56 et p. 233-265. A plusieurs reprises, consuls et marchands français de villes différentes s'opposent ou se contredisent : René RISTELHUEBER, *Les traditions françaises au Liban*, op. cit., p. 143-160, p. 236-239. Voir aussi : SC, MARONITI, 3, f.37rv-38rv, Lorenzo di San Lorenzo, 22 mars 1715. Oppositions entre Alep, Dyarbakir, Mossoul et Mardîn chez les Syriens : SC, MARONITI, 1, f.200rv, 201r, le patriarche Ignace-Pierre, Alep, mars 1684.

¹⁹ Buṭrus FAHD, *Ta'rikh al-ruhbâniyya al-lubnâniyya...*, op. cit., T.4, p. 143-145. Ferdinand TAWTAL, *Wathâ'iq ta'rikhiyya 'an Ḥalab*, op. cit., T.1, p. 73, cite une remarque semblable tirée d'un texte de 1756.

reconnaissance d'une sorte de prééminence, de leadership, suivant un schéma souvent mis en évidence dans la société proche-orientale. La facilité avec laquelle se diffusent les rumeurs et se rassemblent vrais et faux témoignages, pour ou contre une personnalité, comme c'est le cas entre autres dans l'affaire de la mise en accusation du patriarche 'Awwâd et dans celle de la mystique Hindiyya, peut être révélatrice de ces liens de clientélisme²⁰.

Les chefs religieux sont eux-mêmes des notables à la tête d'un tel réseau de relations, qu'ils ont en général du mal à étendre au-delà du ressort d'une circonscription. Le cas d'Aftîmyûs Şayfî, archevêque melkite de Saïda, est exemplaire²¹.

La famille des Şayfî, venue de Hama à Damas, est employée dans la couture et la vente de tissus. Mûsâ, le père de Mikhâ'il (le futur Aftîmyûs, né en 1643) a épousé la fille d'une des principales familles melkites de Damas, celle des Al-Dabbâs, à laquelle appartient le futur patriarche Athanase. Ses enfants étudient à l'école patriarcale de la ville tout en apprenant la couture. Le frère (certaines

²⁰ Philip S. KHOURY, «The urban notables paradigm revisited», *R.E.M.M.M.*, 55-56, 1990, 1-2, p. 215-228. Frederick C. HUXLEY, *Wâşîta in a Lebanese context. Social exchange among villagers and outsiders*, Ann Harbor (Michigan), 1978, 174 p. Albert HOURANI, «Ideologies of the Mountain and the City : Reflections on the Lebanese Civil War», art. cit., et «Ottoman Reform and the Politics of Notables», *ibidem*, p. 36-66. Toufic TOUMA, *Paysans et institutions féodales...*, op. cit., p. 47-107. Pierre TAYAH, «Une page de l'histoire de l'Eglise maronite...», art. cit., *L'Orient Syrien*, III, 1, 1958, p. 103-107. Voir entre autres les témoignages sur l'existence d'une fantaisiste franc-maçonnerie satanique qui aurait des ramifications dans tout le Proche-Orient : CP, 136, MARONITI, *estratto*, f.57r-78r; *ibidem*, *Ristretto* du Cardinal Boschi, f.26r-28r. On pourrait suivre dans les archives les campagnes de calomnies contre un adversaire. Celle menée contre le nouveau patriarche syrien catholique Pierre, choisi en 1678, a dû jouer un rôle dans l'absence d'unanimité autour de sa personnalité : SOCG, 470, f. 418rv, 341rv, Giona Babilonia, 16 janv. 1678; f.402rv, 405rv, Antoine Resteau, 21 av. 1678; SOCG 473, f.55rv, 66rv, Giuseppe Angelo Di Giesu Maria, 24 nov. 1678; f.57rv, 60rv, le même, 9 janv. 1679; f.56rv, 65rv, Giacomo Effesio, 8 nov. 1678; f. 58rv, 59r, Giona Babilonia, 28 janv. 1679; SOCG, 478, f.134r, Giacomo Effesio, 28 juil. 1679; SOCG, 480, f.344rv, Rizqallâh, évêque d'Alep, 15 mai 1680; f.346rv, le même; f.347rv, le même; etc... Voir les rumeurs à Alexandrie à la fin du XIX^e siècle : Robert ILBERT, «L'exclusion du voisin : pouvoirs et relations communautaires 1870-1900», dans *Alexandrie entre deux mondes*, *R.E.M.M.M.*, 46, 1987, p. 181.

²¹ Voir la biographie d'Aftîmyûs Şayfî dans Qistantîn BASHA, *Ta'rikh tâ'ifa al-Rûm al-malakiyya...*, op. cit., *passim*, dans Joseph NASRALLAH, «Euthyme Saifi, archevêque melchite de Tyr et Sidon, 1643-1723», *D.H.G.E.*, XVI, 1967, col. 64-74, et dans Fâiz FREIJATE (édit.), «Al-mutrân Aftîmiûs Şayfî biqalam Jarmânûs Farhât», *Al-Wahda fî l-Imân*, 1974, 2, p. 109-115. Quelques éléments sur son action dans Robert M. HADDAD, «On Melkite passage to the Unia : the case of Patriarch Cyril al-Za'im» dans Benjamin BRAUDE et Bernard LEWIS (direct.), *Christians and Jews...*, op. cit., p. 67-90.

sources disent le cousin) de Mikhâ'il-Aftîmyûs, Al-Ustâ Mansûr Al-Khayyât («Le Couturier»), se distingue plus tard dans son métier au point d'obtenir le titre de *Tarzî Bâshî* (maître des tailleurs). Son art lui permet d'approcher les gouverneurs successifs de la ville et de se lier avec eux, notamment avec 'Uthmân Bâsha Abû Tawq, personnage influent, plusieurs fois pacha de Damas et de Saïda, dont l'amitié vient à maintes reprises au secours de la famille. Le même Mansûr, champion du catholicisme à Damas, obtient un diplôme de Louis XIV le prenant sous sa protection. Il occupe également la charge de procureur de la *Terra Santa* dans sa ville. En 1713, Clément XI le fait chevalier de l'Eperon d'Or, distinction convoitée par tous les cheikhs libanais et tous les «principaux» des villes. Pendant longtemps, il est un des correspondants les plus prolixes de la Congrégation de la Propagande, à laquelle il adresse de longues lettres²².

La sœur d'Aftîmyûs et de Mansûr est morte jeune, en laissant deux enfants. L'un d'eux, Sarufîm Tânâs est élevé par son oncle dans le couvent de Saint-Sauveur, fondé par lui, avant d'être envoyé étudier quelques mois à Paris, puis au Collège Urbain de Rome. En 1724, c'est lui qui prend le titre de patriarche sous le nom de Cyrille dans la branche catholique de son Eglise²³.

Aftîmyûs Sayfî, après avoir été remarqué pour ses dons intellectuels et avoir été chargé d'enseigner à la résidence patriarcale, est désigné comme évêque de Saïda par son compagnon d'étude Kîrillus Al-Za'im à la fin de 1682 ou au début de 1683, peut-être pour l'éloigner de Damas. Il envoie une profession de foi catholique à la Propagande en 1684.

Pour la prospérité de son évêché, il profite certainement du développement commercial de Saïda à cette époque, et de l'afflux de population venant notamment du Nord du Liban. Sa principale réalisation est la fondation de la congrégation des moines salvatoriens, installés au monastère de Saint-Sauveur (*Dayr Al-Mukhallis*), qu'il fait construire à Jûn, près de Saïda, sur une terre druze, pour laquelle il obtient différents titres officiels et des exemptions fiscales (1709-1712). Les salvatoriens recrutent surtout à Damas et dans le Sud de la Syrie. Bien après la mort du fondateur, ils représentent en-

²² Exemple de rapport très détaillé de Mansûr à la Propagande : CP, 75, MELCHITI, 312rv, 315rv (trad. ital.), 313rv (arabe), Damas, 13 janv. 1723. En 1714, il est accusé d'être très lié aux jésuites, et de vouloir les introduire à Jérusalem : SC, MARONITI, 2, f.472rv. Sur 'Uthmân Bâsha, voir Henri LAOUST (édit.), *Les gouverneurs de Damas...*, op. cit., p. 230, 235, 237, 239 et Abdul Karim RAFAQ, *The Province of Damascus*, op. cit., p. 77-79.

²³ Sarufîm Tânâs est entré au Collège Urbain le 4. 03. 1702 et parti le 23. 08. 1710 : COLLEGIO URBANO, *Registro dei nomi, cognomi, ecc....degli alunni di Propaganda Fide raccolti dal Rettore Bonvicini, 1633-1753*, VII, I.

core plutôt les Damascaïns, face aux shuwayrites, toujours très liés à Alep. L'évêque agrandit aussi son église Saint-Nicolas. Il fonde enfin un hospice pour l'accueil des pèlerins, mais se heurte à ce sujet aux franciscains, qui y voient une concurrence, surtout lorsque son délégué s'en va quêtant pour l'entreprise à travers le royaume de Naples. Avec diverses lettres de recommandation, il obtient en 1705 une rente annuelle du Mont de la Miséricorde de cette ville en faveur de la fondation. Mais les paiements ont dû être rares, car en 1713, à sa demande, la Propagande intercède en vain pour lui faire verser des arriérés, et il renouvelle sa requête en 1715. Il a également obtenu en 1713 une pension d'Espagne, s'élevant à 100 écus par an, pour une durée de 6 ans²⁴.

Son attachement au catholicisme, en dehors des rentes et d'autres avantages qu'il lui procure, lui permet aussi de s'acquérir des protections et d'étendre son influence. Comme d'autres prélats, mais plus qu'eux, il s'emploie à faire valoir sa qualité de catholique romain pour protéger ses compatriotes dont les marchandises sont exposées aux razzias des corsaires chrétiens. Il leur délivre à cet effet des certificats de catholicisme portant son sceau. En 1713, il propose que la Propagande fasse imprimer une patente interdisant aux corsaires de molester ceux qui en seraient les porteurs. Lui-même serait chargé de les délivrer aux catholiques, «*con ogni cautela*». La réponse est négative, mais à plusieurs reprises, il intercède à Rome pour faire restituer du butin pris par les Maltaïses ou les Livournais.

Les bonnes relations avec la France et ses représentants sont un autre élément important dans le système d'influences d'Aftîmyûs Şayfî. Dès 1701, il écrit au ministre une lettre pleine de compliments, qui vante au passage les mérites des jésuites. Il affirme qu'avec son clergé, il prie tous les jours «pour la vie de notre Seigneur le Roi Louis». Il suggère en même temps de choisir des sujets melkites, pour l'école de langues qui vient de s'ouvrir à Paris, et recommande à cet effet son neveu Tânâs, qui est accepté. Plus tard, il entretient d'excellentes relations avec le consul de Saïda Poullard, lui-même très ami avec 'Uthmân Pacha et très soucieux des faveurs des cardinaux. Il intervient de plus avec insistance auprès de la Propagande pour obtenir une décoration de Chevalier de Saint-Pierre pour le Sieur Jet, premier interprète de la nation française à Saïda, qui lui a rendu des services²⁵.

²⁴ SC, MELCHITI, 1, f.63v, 4 avril 1705 et *ibidem*, f.94rv, 24 mars 1708; ACTA, 83, f.3rv, 16 janvier 1713 et 387v, 19 juin 1713; ACTA, 85, 8 avril 1715, f. 150r, 151v.

²⁵ SOCG 540, f.354rv (trad. ital.), 355r (arabe), 24 fév. 1701; ACTA, 83, f.387v, 19 juin 1713; SC, MELCHITI, 1, f.131r, Côme, Duc d'Etrurie, 19 fév.1712; *ibidem*, f.463r; *ibidem*, f.431r. ACTA, 19 juin 1713; ACTA, 86, f.19rv, 14 janvier 1716, Sarufîm Tânâs; SC, MELCHITI, 1, f.217r, Şayfî, 26 juil.1717, arabe et trad. ital. Lettre à

Ainsi, s'il peut exercer sa charge pendant trente-sept ans sans verser la dîme au patriarche et en introduisant de son propre chef des innovations liturgiques dans son rite, c'est que ni Cyrille Al-Za'im, installé à Damas, ni son successeur Athanase Dabbâs installé à Alep, ne peuvent l'atteindre.

Peut-être son laxisme en matière de rites, comme la réduction du nombre de jours de jeûnes et l'autorisation d'y consommer du poisson, le droit de célébrer plusieurs messes par jour sur le même autel, de se marier en quatrièmes noces, lui attire-t-il la faveur des fidèles, même en dehors de son diocèse. Mais elle lui vaut aussi de solides inimitiés dans la hiérarchie. Cyrille Al-Za'im lui reproche de surcroît d'avoir accepté de célébrer des mariages à des degrés prohibés et d'avoir accordé l'absolution à des personnes qui se l'étaient vue refuser par lui-même.

Il est aussi mis en cause pour s'être immiscé dans les affaires des diocèses voisins. A sa requête, les cardinaux de la Propagande lui accordent en décembre 1701 le droit de délivrer à tous les prêtres de son rite les facultés d'écouter les confessions, dans tout le ressort du patriarcat, là où l'évêque n'est pas catholique. Ses adversaires lui reprochent par la suite d'avoir ordonné des prêtres hors de son diocèse. En effet, lui-même se flatte, dans son rapport de 1715 à la Propagande, d'avoir promu trois catholiques de Damas au sacerdoce²⁶. En 1712, dans un tableau de la chrétienté melkite peu charitable envers ses collègues d'épiscopat, il porte ses regards jusqu'à Erzurum et Kars, et, au-delà, jusqu'en Géorgie (autrefois rattachée à Antioche), sur laquelle il s'informe auprès des pèlerins de passage dans sa ville. Les chrétiens de Transjordanie (rattachés au patriarcat de Jérusalem) sont venus lui demander un maître. Les Syriens d'Alep et de Mésopotamie pourraient être dotés d'un évêque catholique, grâce à ses bonnes relations avec les gouverneurs de Saïda... En 1713, des Chaldéens de Dyarbakir entrent en contact avec lui. Et en 1722, il

Pontchartrain : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme...*, op. cit., T.1, p. 536-537. En 1707, il fréquente assidûment le visiteur des Echelles de passage à Saïda, à qui il demande de menus services et confie une lettre pour le Roi : AE, B III, 231, f.106, 5 juin 1707.

²⁶ ACTA, 71, 16 déc. 1701, f.290v-292r. Les recours de Şayfî à la Propagande pour obtenir l'approbation de ses innovations rituelles sont nombreux. Exemple : SC, MELCHITI, 2, f.5r, 6rv, 1724. Différend entre Aftîmyûs, Cyrille et les jésuites à propos du mariage d'un diacre : SC, MELCHITI, 1, f.398rv, Şayfî, 1^{er} août 1720 et f.399v, 400r, Ibrahîm Ibn Shaybîb, 1^{er} mars 1720 (trad. ital.); rapport critique sur les agissements de Şayfî, de Tânâs, et du « tailleur » : *ibidem*, f. 384r-387v (trad. ital.), 380r-383r (espagnol), Biaggio di Salamanca, avril 1719-avril 1720. ACTA, 90, 1720, f.443r-445r, Cyrille Al-Za'im. Les « prêtres du *Jabal Shûf*, *Jabal Rihân*, *Jabal Al-Sâtil*, du *Bilâd Al-Shaqîq*, du *Bilâd Al-Bashâra* et du *Bilâd Şafâd* » prennent la défense des innovations introduites par Şayfî : CP, 76, MELCHITI, f.456rv, 459rv (trad. ital.), 457rv, 458r (arabe), 14 sept. 1725.

adresse à la Propagande une copie de la lettre révérencieuse que lui a envoyée le vicaire du Hawrân, pour lui demander des livres et des prédicateurs²⁷.

Plus concrètement, à force d'argent, et avec l'aide de l'émir de la Montagne Haydar Shihâb, il aurait cherché à annexer l'évêché voisin de Beyrouth, avant d'aider Sylvestre Dahhân, qui fait une profession de foi catholique en 1701, à en prendre possession. Les évêques de Tripoli et de Baalbek, qui se sont unis à Rome vers la même date, lui font au moins momentanément allégeance. En 1715, il informe les cardinaux qu'il a installé un évêque catholique à Saydnâyâ en déjouant les manœuvres des «hérétiques». Il a des relations assez tendues avec les Maronites, lorsqu'il cherche à s'entremettre dans l'affaire de la déposition du patriarche 'Awwâd ou qu'il reproche à Qarâ'alî d'attirer des Melkites dans sa congrégation des Moines Libanais. Dans la liste des 226 hérésiarques établie par l'évêque maronite d'Alep Jarmânûs Farhât dans son *Kitâb dîwân al-bid'* depuis les origines du christianisme, il est le deux-cent-vingt-quatrième, devant ses contemporains Athanase Dabbâs et Chrysanthos Notaras, le patriarche grec de Jérusalem.

Pendant des années, il tente de rattacher le diocèse d'Acre, dépendant de Jérusalem, au siège d'Antioche, et de l'attribuer à son neveu Sarufîm Tânâs. Il y favorise d'abord l'émergence d'un parti catholique. Mais il se heurte à Chrysanthos, «homme de grande capacité, connu en Italie pour avoir fait ses études à Padoue, ennemi général des Latins et personnel d'Euthyme». Chrysanthos obtient une excommunication du Synode de l'Eglise grecque contre lui. Le patriarche d'Antioche Cyrille Al-Za'îm garde secrète la condamnation pendant quelques mois, en 1719, avant de la proclamer, affirmant que ce n'est pas pour son catholicisme, mais pour son indiscipline qu'il est condamné. Cependant, l'excommunication ne semble guère l'atteindre²⁸.

²⁷ Rapport de 1712 sur la chrétienté melkite : SOCG, 585, f.325r-329v (trad. ital.), 330vr (arabe). Lettre d'encouragement aux Melkites d'Alep à la même date : Ferdinand TAWTAL, *Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an ḥalab*, op. cit., T.1, p. 47. Recommandation pour un Syrien se rendant à Rome : ACTA, 85, 12 nov. 1715, f.596r-602v. A propos des Géorgiens : SOCG, 587, f.88rv, 91r (trad. ital.) et 89r (arabe), Sayfî, 30 nov. 1712; à propos des Chaldéens de Dyarbakir : ACTA, f.362v, 19 juin 1713; les chrétiens du Hawrân : CP, 75, MELCHITI, f.266v-267r.(arabe), f.165rv (trad.ital.), Al-Khûrî Ḥannâ ibn Abâ Kâmil, *wakîl bilâd Hawrân*, à Sayfî, 11 sept. 1722 (lettre publiée dans Qisṭanṭîn BASHA, *Ta'rîkh tâ'îfa al-Rûm...*), op. cit., p. 388-390).

²⁸ Fâiz FREIJATE (édit.), «Al-muṭrân Aftîmiûs Sayfî biqalam Jarmânûs Farhât», art. cit. SOCG, 587, f.92rv, 95rv, 96rv (trad. ital.) et 93rv (arabe), Sayfî, 22 oct. 1712; ACTA, 84, f.557r-563r, 27 août 1714; ACTA, 85, 8 avril 1715, f.249r-153r; ACTA, 90, 8 janvier 1720, f.21rv, 22r, rapport d'Andrea Scandar; *ibidem*, 26 fév. 1720, f.116v, 117rv et 3 juin 1720, f.313r-315r, lettres de Poullard; *ibidem*, 13 août

A partir de 1713, la Propagande manifeste une certaine méfiance et un certain agacement à son égard. Ses innovations liturgiques contredisent la doctrine officielle de Rome sur la validité et le maintien des rites orientaux. Ses initiatives exacerbent les tensions entre les Latins et les chefs de l'Eglise grecque, rendent difficiles les espoirs de réconciliation avec les patriarches et créent des obstacles à l'action des missionnaires. Elles gênent d'autre part les négociations des franciscains et des ambassadeurs de France et de Venise à Istanbul, pour obtenir le droit de restaurer le Saint Sépulcre. Il est enfin inconcevable que Rome favorise les actes d'indiscipline d'un simple évêque, fût-il catholique zélé, contre son patriarche, et approuve ses initiatives personnelles en matière de rite, voire de doctrine.

Par ses moyens matériels et ses réseaux d'influence, Şayfî vise avant tout le patriarcat, se sentant visiblement investi d'une mission particulière. Il joue d'abord un rôle actif, avec Tânâs et le consul Poullard, dans l'union de Cyrille Al-Za'im avec Rome en 1716-1717. Mais après la mort de celui-ci en 1720, ses appuis se révèlent insuffisants pour lui obtenir l'investiture suprême contre Athanase Dabbâs. Il ne peut rassembler les sommes suffisantes pour assurer sa reconnaissance par le pacha de Damas, qui exige 20 bourses pour lui et 10 pour les autres officiels. Il doit faire face à l'opposition du franciscain Tommaso di Campaja, dont le système de relations et le prestige parmi les chrétiens damascènes et les autorités musulmanes sont plus puissants. Le consul Poullard s'aligne sur les missionnaires et l'ambassadeur à Constantinople, qui préfèrent Athanase. Manşûr, après avoir soutenu son parent, semble s'être rangé prudemment dans le parti de la majorité, et accepte la fonction de *wakîl* (procureur) en attendant l'arrivée de Dabbâs. Aftîmyûs n'a plus qu'à regagner Saïda, après avoir obtenu une compensation financière, mais il ne se soumet pas à Athanase, qu'il considère comme hérétique.

Entré en dissidence, il entreprend de nouvelles manœuvres pour attribuer Acre à son neveu. Il obtient un ordre dans ce sens du pacha. Mais Chrysanthos, soutenu par les autres patriarches, après avoir retourné les autorités locales, fait délivrer cette fois par la

1720, f.443r-445r, Cyrille Al-Za'im (original : SOCG, 625, f.444rv (arabe), 440rv, 441rv, 442r (trad. ital.). SC, MELCHITI, 1, f.238rv, 239r, lettre de Chrysanthos contre Aftîmyûs, 20 juin 1716 (trad. ital.). *Ibidem*, f.135rv, 138r (trad. ital.), 137rv-136r (arabe), Şayfî, 15 sept. 1712 (pour l'affectation d'Acre à son neveu). *Ibidem*, f.298rv, 299r, 31 mai 1717, Şayfî s'attribue la conversion au catholicisme de l'évêque de Saydnâyâ. *Ibidem*, f.405rv, *sommario*, Athanase Dabbâs contre Şayfî. SOCG, 540, f.353rv, 366r (trad. ital.), f.362r, 357v (arabe) : lettre des évêques de Beyrouth, Tripoli et Baalbek qui proposent à Şayfî le patriarcat, pour mettre fin aux rivalités entre Cyrille et Athanase (1701). Résumé des différents épisodes concernant l'épiscopat de Şayfî : CP, 75, MELCHITI, f.14r-20v.

Porte un ordre de poursuivre les catholiques, puis d'arrêter et d'exiler Ṣayfî et ses partisans. Le vieil évêque échappe à la relégation à Adana, mais passe trois mois dans les prisons de Saïda. Toutefois, le gouverneur 'Uthmân Pacha, encouragé par le consul français de la ville, intercède en sa faveur à la cour, où il est très écouté, et obtient sa remise en liberté. Lorsque, quelques mois plus tard, 'Uthmân Pacha est muté à Damas, Aftimyûs en profite pour se rendre dans sa ville natale et y renouer avec les catholiques, en l'absence de Dabbâs et de son vicaire, mais il meurt à ce moment-là (décembre 1723).

Le patriarche Athanase Dabbâs s'éteint à peine quelques mois plus tard. Ustâ Manşûr emploie alors son autorité et ses relations pour faire attribuer le siège d'Antioche à son neveu Sarufîm Tânâs. Il réussit à le faire admettre à l'échelon local, réunissant en sa faveur 400 signatures et dépensant de grosses sommes d'argent empruntées à un marchand français. Mais il échoue à l'imposer aux Alépins et se heurte à l'opposition sans faille des responsables de l'Eglise grecque à Constantinople. D'où la scission définitive entre catholiques et orthodoxes, chaque faction ayant dorénavant sa propre tête²⁹.

L'influence de Ṣayfî lui venait de ses relations familiales, de ses moyens financiers, des liens privilégiés avec les consuls de France à Saïda, qui lui ont permis de bénéficier presque sans interruption de la bienveillance des autorités locales à son égard. Son attachement au catholicisme lui procurait un surplus de prestige, lui donnait des occasions de rendre service à des compatriotes, et lui facilitait l'intervention au-delà des limites de son diocèse. Cependant, il n'a guère réussi à étendre son influence au-delà des pachaliks de Damas et de Saïda. Alep notamment ne lui a jamais été acquise. Car par son action, il remettait en cause l'autorité des patriarches, tout en irritant contre lui les Grecs de Constantinople, les missionnaires, la diplomatie française et les Maronites. Il se mettait aussi en contradiction avec la doctrine officielle de la Propagande, qui ne pouvait soutenir la dissidence d'un évêque contre son patriarche, et tenait au strict respect des rites et des canons orientaux.

D'autres prélats, comme Athanâsyûs Dabbâs, Maksîmûs Ḥakîm ou Ighnâtyûs Şarrûf chez les Melkites, 'Abd Allâh Qarâ'alî, Arsânyûs

²⁹ Robert M. HADDAD, «On Melkite passage to the Unia : the case of Patriarch Cyril al-Za'im», art. cit. ACTA, 90, 3 juin 1720, f.120v, Poullard. SC, MELCHITI, 1, f.30r-33r, «les catholiques du Patriarcat d'Antioche» (ital.), 1694; *ibidem*, f.384r-387v (trad. ital.), f.380r-383r (espagnol), Biaggio di Salamanca, avril 1719-avril 1720; *ibidem*, *sommario*, f.483v-489v. CP, 75, MELCHITI, f.14r-24r et 56v-60v; *ibidem*, «Mémoire sur l'état actuel où se trouvent les affaires de la religion en Levant», Marquis de Bonnac, Ambassadeur de France, s.d. (1729), f.547rv, 549v. Rapport des capucins sur la mort de Ṣayfî et de Dabbâs et sur l'accession de Tânâs : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme...*, op. cit., T.1, p. 566-569, p. 569-571.

Shukrî ou Mikhâ'il Fâḏḥil chez les Maronites, ont su édifier autour d'eux des systèmes de relations de ce type, que les archives permettraient au moins imparfaitement de reconstituer. Des missionnaires comme le franciscain Tommaso di Campaja à Damas ont de même été au centre d'un important tissu de solidarités et de protections. Les confréries de laïcs, fondées d'abord par des religieux latins, puis au XVIII^e siècle par des Orientaux, pouvaient être aussi des instruments de cette sociabilité.

A côté des ecclésiastiques, les notables laïcs (*al-a'yân*), comme Manṣûr, occupent toujours une place éminente dans la communauté de leur ville ou de leur district. Ils donnent leur avis dans les questions importantes, et apposent leur signature au bas des décisions synodales et des lettres au pape. Comme Manṣûr, ils ont en général des liens avec le pouvoir civil, les représentants de la France ou de l'Angleterre, et avec l'Eglise romaine ou le Patriarcat oecuménique. Les chrétiens n'appartiennent pas à la sphère la plus élevée des notables locaux de l'Empire ottoman, mais entretiennent avec elle un rapport vertical qui leur assure une place d'intermédiaire obligé dans leur communauté. C'est le cas notamment des ministres et conseillers des dirigeants régionaux, comme Sa'ad Al-Khûrî auprès de l'émir Yûsuf Shihâb au XVIII^e siècle, qui envoie des troupes pour imposer les décisions romaines aux Maronites dans l'affaire Hindiyya (1778-1779), ou Ibrahîm Ṣabbâgh auprès de 'Umar Ḍâhir en Galilée quelques années auparavant.

Les liens que ces notables chrétiens entretenaient avec l'Occident sont plutôt connus : Ṣabbâgh, comme d'autres, envoyait des bateaux à Livourne. Toutefois, il semble qu'on ait surévalué l'importance des échanges commerciaux des Syriens avec l'Occident au XVIII^e siècle, négligeant la part de l'Empire ottoman dans leurs affaires. Il en est de même de leurs réseaux d'amitiés et de protections, jugés à partir des récits occidentaux et des sources diplomatiques. En fait, les relations entretenues à Istanbul par des « principaux » chrétiens ont souvent pesé davantage dans le sort de leurs communautés que la protection du consul de France ou la recommandation romaine. Nous en avons déjà donné des exemples. Les Alépins, plus que les autres, étaient en rapport avec la capitale. Un fils de la famille franco-syrienne des Maunier, apothicaires dans la ville et un temps truchements des consuls de France, est par exemple installé à Constantinople vers la fin du XVII^e siècle, et y sert d'agent pour le clergé syrien et les Pères de la Terre Sainte, lorsqu'il s'agit de négocier un firman pour un prélat catholique ou pour les droits « latins » sur les Saints Lieux. L'aîné Jean-Marie, qui parle « le français, l'italien, le provençal, l'arabe, le turc et l'arménien », a su se gagner l'affection du gouverneur et des grands d'Alep, et de quelques personnages puissants dans la capitale. La famille 'â'ida ('â'idî, Haïdé) fait son

apparition au service de la Compagnie anglaise du Levant en 1734. Shukrî et son fils Georges (Jurjus) s'enrichissent dans le commerce de la soie à Alep, et figurent vers le milieu du siècle parmi les plus gros propriétaires de la ville. Tout en servant comme drogmans des Anglais, ils ont leur propre réseau de relations, notamment à Istanbul, où habitent Šafar et 'Abdallâh, l'oncle et le cousin de Jurjus. Plus tard, Ilyâs, le fils de ce dernier, le plus riche des Grecs catholiques de la ville, est parti vivre à Istanbul. En 1786, au bout de sept ans, il décide d'y transférer sa famille, mais il garde une maison sur place. Sa femme est issue des Bîṭâr, dont Volney dit que c'est la seule maison de la ville à posséder des livres d'astronomie. Dès 1727, un Shukrî Bîṭâr est intervenu dans la capitale pour la désignation de l'évêque melkite d'Alep³⁰.

En 1799, le Maronite Yûsuf Qarâ'alî, drogman et garde-magasin du Sieur Vallen, principal commerçant provençal de l'Echelle, voit sa vie et sa carrière interrompue par le bourreau du pacha. Le capucin qui nous rapporte l'événement, nous dresse le portrait du personnage :

«D'abord ce susnommé Karalli est reconnu de tout Alep pour l'homme le plus hardi, le plus téméraire, le plus intrigant qui se trouve dans cette ville. Il établissoit des Pachas selon que ses intérêts le demandoient, et il les faisoit changer quand ses avantages cessoient et ainsi agissoit-il encore à l'égard du Douanier; en un mot dans tout ce qu'il entreprenoit il réussissoit. Quelque fois il a employé son crédit, sa bourse pour retirer des prisons des chrétiens endettés, ou d'autres qu'il a sauvé d'être étranglé, défendoit la veuve et l'orphelin de la tyrannie des Turcs. Tel étoit le caractère de cet homme que tout le monde admiroit et appréhendoit qu'il n'eut une triste fin, car il est vrai que par ses intrigues il faisoit du bien à quelques-uns, il nuisoit aux autres et en se faisant des amis d'une part, il se faisoit de l'autre des ennemis de sorte que se retirant à la brune chez soi il eut plusieurs fois des rencontres dangereux, et plusieurs fois pour éviter d'y

³⁰ Sa'd Al-Khûrî dans l'affaire Hindiyya : CP, 136, MARONITI, 25 juin 1779, *ristretto*, f.31r, 34rv, 35rv, 40r, 50v, 51r, 83rv. Sur le commerce de Šabbâgh, Daniel PANZAC, «Commerce et commerçants des ports du Liban Sud et de Palestine (1756-1787)», *R.E.M.M.M.*, 55-56, 1990, 1-2, p. 91 et AGCR, A.D. 106, p. 68-69 (1756); les Maunier : Laurent D'ARVIEUX, *Mémoires du Chevalier d'Arvieux*, op. cit., vol. VI, p. 60; SC, SIRI, 47rv-48r; BN, Mss. Fr., 17881, f.30v. SC, MARONITI, 1, f.200rv-201r; SOCG, 525, f.240rv, 241rv, 242r (1696); SOCG, 577, f.660rv, 18 janv. 1711. Les 'â'ida: AGCR, A.D. 106, p. 97, 110, 122, et Bruce MASTERS, «Trading Diasporas and «Nations»: The Genesis of National Identities...», art. cit., p. 360-361. Shukrî Bîṭâr : CP, 76, MELCHITI, f.460rv, 1727; Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.1, p. 278. Autres cas : Bruce MASTERS, «Power and Society in Aleppo in the 18th and 19th centuries», dans «Alep et la Syrie du Nord», *R.E.M.M.M.*, 62, 1991-4, p. 155-156.

laisser la vie il fut contraint de se retirer d'Alep pour se rendre à la montagne Kesroan, ou Kelles afin de se mettre à couvert de ceux qui avoient juré sa mort.

Voilà la vie que menoit ce maronite depuis environ 20 ans entremelée de bien et de mal, d'espérance et de crainte; plusieurs fois réprimandé pour se modérer par son maître le négociant, jamais il ne le fit, et l'on peut dire avec vérité que son négociant le craignoit tant il savoit jusqu'où pouvaient aller son crédit et ses intrigues. Il y a peu près deux ans que ce Mr négociant Vallen eut une difficulté avec Abraham Aga pour les droits de la Douane dont l'objet étoit de compétence et n'ayant pu s'accorder ici, le procès fut rappelé à Constantinople : et pendant plusieurs mois qu'il traîna, Joseph Karalli voyoit ce qu'il y avoit de plus grand dans la capitale toujours précédé de présens de prix, et comme il ne luy manquoit pas de langue il préconisoit partout la probité, l'opulence extraordinaire, et la considération qu'on faisoit en France de la famille des Vallen et beaucoup d'autres extravagances... »³¹.

Comme Yûsuf Qarâ'alî, un notable ne fait jamais l'unanimité autour de lui. On a mis en évidence une tendance à la structuration binaire des groupes dans la société du Proche-Orient, le village, la ville, la *tâ'ifa*, se scindant généralement en deux factions rivales, derrière deux chefs rivaux. La division de la Montagne libanaise, au-dessus des obédiences religieuses, en Qaysî-s et Yamanî-s, puis en Junblâtî-s et en Yazbaqî-s au XVIII^e siècle, celle d'Alep en *Ashrâf*-s et Janissaires étant les exemples les plus connus.

Les divisions fréquentes à l'intérieur de chaque *tâ'ifa*, que nous avons notées, relèvent sans doute du même esprit de faction, mettant en compétition les *'asabiyya*-s concurrentes de notables rivaux. Ceux-ci ne se situent pas forcément au même niveau de la hiérarchie sociale, le cas d'un représentant d'un échelon subalterne remettant en cause l'autorité supérieure étant assez courant. Il est certain que les missionnaires latins sont eux-mêmes pris dans ce système de fonctionnement de la société. Dès lors, l'adhésion au catholicisme peut être un élément dans la rivalité qui oppose deux factions d'une même *tâ'ifa*. D'où le caractère précaire, parfois, de cette adhésion. Les Eglises rattachées à Rome, les *tâ'ifa*-s catholiques elles-mêmes, connaissent de ces fractures partisans, comme celle qui aboutit à la mise en accusation et à la déposition du patriarche maronite 'Aw-wâd, ou celle qui oppose les « latinisants » melkites et arméniens à leurs chefs légitimes. D'où la passion avec laquelle les fidèles ordinaires discutent parfois des décisions dogmatiques ou disciplinaires de leur Eglise³².

³¹ AGCR, AD, 106, p. 163.

³² Herbert L. BODMAN, *Political factions in Aleppo*, op. cit., *passim*. Toufic

LES SOLIDARITÉS FAMILIALES

Le jésuite Jérôme Dandini, séjournant au Liban au moment du décès du patriarche maronite Sarkîs Al-Rizzî et de l'élection de son successeur, note dans son récit de voyage :

«J'avoüe cependant que j'eus égard aux plaintes qu'on foisoit des Patriarches precedens pour avoir rendu cette dignité comme héréditaire dans leur famille. Comme il y avoit déjà deux frères Patriarches, la chose estoit reduite à un tel point, que l'Archevesque Abbé de Chfaya auroit infailliblement succédé à son oncle à cause des grandes liaisons et de la parenté mesme spirituelle, qui avoit uni à la famille du Patriarche tout ce qu'il y avoit de nobles et de gens de qualité dans le pays, en tenant leurs enfants au Baptême. De plus, l'Archevesché et l'Abbaye de Chfaya auroit esté donnée a son frère, qui auroit aussi esté Patriarche à son tour, et dans la suite les neveux auroient marché sur les mesmes pas»³³.

TOUMA, *Un village de Montagne au Liban...*, op. cit., p. 102-103. Dominique CHEVALLIER, «Les cadres sociaux de l'économie agraire dans le Proche-Orient...», art. cit. William R. POLK, *The opening of South Lebanon*, op. cit., p. 175-189. Bernard HEYBERGER, «Les chrétiens d'Alep à travers les récits ...», art. cit., p. 482-485. A Nazareth et aux environs, deux partis de la «*bandiera bianca*» et de la «*bandiera rossa*» s'affrontent violemment en 1639 : SOCG, 107, f.136rv, 137r. Les habitants de Bethléem, qui sont *Yamanî*-s, sont constamment en lutte avec ceux d'Hébron, qui sont *qaysî*-s : Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.2, p. 181-183. Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre...*, op. cit., T II, p. 276, p. 282, rapporte des luttes entre villages, avec la coutume de faire des incisions aux oliviers des ennemis, pour en provoquer le dépérissement. Malatyûs Karma, pourtant prélat exemplaire d'après son biographe, voit une *'asaba* de mécontents se former contre lui, dans l'entourage de Cyrille Dabbâs (1634) : Lâwundiyûs KALZÎ (édit.), «*Hayât al-batriyark Aftîmyûs Karma al-Anî-kî...*», art. cit., p. 137. Autres exemples de ces rivalités «dissymétriques» : le conflit opposant 'Abd Allâh Qarâ'alî au patriarche 'Awwâd et à son neveu Sim'ân, ACTA, 90, 26 fév. 1720, f.116v, 117rv, Poullard; *ibidem*, f.118r-120v, commentaires de G. Assemani; *ibidem*, 2 décembre 1720, f.635r-646r, résumé de différents documents; SC, MARONITI, 3, f.192rv, f.200v (Karshûnî), 201rv (trad. ital.), f.203r, f.222r-225r, f.231rv, 232rv.... Le conflit entre Arsânyûs Shukrî et le patriarche Yûsuf Istîfân : ACTA, 142, 17 fév. 1772, f.51r-87r. ACTA, 141, f.137r-152v, 22 avril 1771 (latinisants). Exemple de débats passionnés à propos de questions religieuses, à Alep : BN, Mss Fr., 17881, f.26r-37r, *passim* ; SC, MELCHITI, 12, 1808-1818, f.88r (discussion, dans un jardin d'Alep, sur le moment exact de la transsubstantiation).

³³ Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 145-146, p. 148-149. Le patriarche Duwayhî, écrivant au cardinal Carlo Barberini, sait flatter l'orgueil familial de son correspondant, en évoquant ses prédécesseurs à la tête de l'Eglise : SC, MARONITI, 1, f.267rv, 268r, 20 mars 1700.

Effectivement, le Délégué Apostolique ayant renoncé à toute ingérence dans les élections, c'est Yûsuf Al-Rizzî, neveu des deux précédents chefs de l'Eglise maronite, qui est désigné (1597) tandis que, plus tard, son frère Sarkîs, ancien étudiant du Collège Maronite, devient évêque.

Dandini observe les logiques familiales qui président au choix du patriarche avec une lucidité qui peut lui venir...de son expérience italienne, au temps des cardinaux-neveux. Car l'importance des réseaux de parenté dans la société et dans l'Eglise n'est certes pas le privilège du Proche-Orient³⁴.

On voit dans sa réflexion que les liens familiaux font partie du système de relations des notables. Les obligations de protection et d'allégeance se justifient souvent en termes de parenté. Ainsi, lorsque l'Alépin Gibra'îl Hawâ part vers la montagne hostile pour se faire moine, il se souvient qu'il est apparenté au patriarche Duwayhî. Les membres d'une même faction regroupés derrière une famille principale se prétendent souvent descendants d'un même lignage. L'observation de Dandini sur la parenté spirituelle montre aussi les possibilités d'alliances offertes par le choix du parrain et de la marraine d'un enfant, au-delà des liens du sang³⁵.

De nombreux cas évoqués plus haut signalent qu'à l'évidence les Eglises n'échappent pas à la logique de la solidarité familiale et lignagère. L'étroitesse des groupes confessionnels rend cette tendance au népotisme presque inévitable. L'influence de la Réforme catholique ne semble guère agir sur cet état d'esprit. Le recrutement des collèges romains, chez les Maronites comme chez les Melkites et les Syriens, est en grande partie une affaire familiale. Un père qui a étudié à Rome y envoie ses fils. Un neveu y succède souvent à un oncle. Des frères y séjournent en même temps ou à tour de rôle. On compte sept Duwayhî parmi les étudiants du Collège Maronite en un siècle et demi, et pas moins de onze représentants de la famille 'Awwâd-Al-Sam'ânî (Assemani). Le patriarche Ya'qûb 'Awwâd fait fortement appel à l'esprit de famille de son jeune parent Yûsuf Al-Sam'ânî, vivant à Rome, pour défendre sa cause lors de sa déposition et de sa

³⁴ Claude LANGLOIS, «Substitution des structures de sociabilité aux structures de parenté», dans *Aux sources de la Puissance : Sociabilité et Parenté*, Actes du Colloque de Rouen, 12-13 novembre 1987, Rouen, 1989, p. 73-80 et Jean-Pierre CHALINE, «Structures de sociabilité et stratégies familiales», *ibidem*, p. 127-134.

³⁵ Sur le rapport entre la parenté et le système de relations sociales : Dale F. EICKELMAN, *The Middle East : an Anthropological Approach*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1981, p. 105-128. Robert CRESSWELL, «Parenté et propriété foncière dans la montagne libanaise», art. cit. Sur le rôle de la parenté spirituelle : John G. PERISTIANY, «Introduction», *Mediterranean Family Structures*, op. cit., p. 1-20. Antoine RABBATH (édit.), «Sîrat al-ḥibr al-ṭayyib al-dhikr 'Abd Allâh Qarâ'alî al-ḥalabî...», art. cit., p. 628 et 629.

réintégration. A l'inverse, celui-ci bénéficie de la recommandation du patriarche pour progresser dans sa carrière romaine³⁶.

Presque tous les évêques et patriarches maronites de l'époque étudiée appartiennent à quelques familles de notables. Ilya Harik cite un diocèse où, sur quatre archevêques connus au XVIII^e siècle, trois se sont succédé d'oncle en neveu, tandis que dans un autre, un neveu a suivi ses deux oncles. Et huit patriarches sur dix ont appartenu aux grandes familles. Chez les Melkites, nous avons vu qu'au début du XVII^e siècle, Kîrillus Al-Dabbâs a tenté de succéder à son frère Athanasyûs, que, plus tard, Kîrillus Al-Za'im occupe le siège à la suite de son grand-père Makâryûs, tandis qu'Aftîmyûs Sayfî pousse son neveu Tânâs, qui lui-même tente de transmettre le patriarcat à son petit-neveu Jawhar... Chez les Arméniens, le catholicoat de Sis est héréditaire de 1731 à 1865, de père en fils ou de frère en frère, dans la famille Ajapahian, dont certains membres occupent le siège épiscopal d'Alep³⁷.

A côté des réseaux de protections et d'alliances, l'organisation économique impose aussi des règles de solidarité au groupe plus étroit de la famille naturelle. C'est le cas chez les artisans et les commerçants des villes. Ainsi, le marché immobilier d'Alep, tel qu'il apparaît dans les registres des tribunaux, semble en grande partie conditionné par les relations de parenté. Chez les grands négociants, les frères, les fils et les neveux forment parfois un réseau de taille méditerranéenne. En 1711, Grazia Zaccur (Ni'ma Zakkûr) d'Alep est admis au Collège Urbain. Lorsqu'il en est renvoyé l'année suivante, il rejoint son oncle, marchand de café à Livourne. En 1715, son frère d'Alep est à son tour recommandé pour le collège. Il est précisé que

³⁶ Voir la liste des élèves du Collège Maronite dressée par Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe*, Beyrouth, 1984, T.1, p. 95-145. Voir aussi Istifân AL-DUWAYHI, « Histoire des élèves du collège maronite de Rome », dans Youakim MOUBARAC, *Pentalogie Antiochienne...*, op. cit., T.1., vol.1, p. 569-585; Sami KURI, « Vocations orientales à la Compagnie de Jésus aux XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles », *A.H.S.I.*, LVI, 111, 1987, p. 117-154; Pierre RAPHAEL, *Le rôle du Collège maronite romain dans l'orientalisme, XVII^e-XVIII^e siècles*, Beyrouth, 1950, 189 p. Pour les Syriens et les Melkites, voir, au COLLEGIO URBANO : *Registro dei nomi, cognomi, ecc....degli alunni di Propaganda Fide raccolti dal Rettore Bonvicini*, VII, 1, 1633-1753 et VII, 2, 1767-1846. Sur le soutien mutuel d'Awwâd et d'Al-Sam'ânî, Pierre TAYAH, « Une page de l'Histoire de l'Eglise maronite : déposition et réintégration du Patriarche 'Awwâd », art. cit., p. 103-122. MISCELLANEA MARONITI, IV, f.9r, « *Risposta alla relazione dell'Ablegazione...* », Giuseppe Pietro Gazeno (Yûsuf Al-Khâzin) et f.153vr-152vr (Karshûnî); SC, MARONITI, 2, 'Awwâd à Assemani, Harissa, 15 déc. 1711 (copie ital.). SC, MARONITI, 4, 182v (Karshûnî), 180rv (trad. ital.) : 'Awwâd recommande son parent Assemani et son neveu Stefano Avodio; Qarâ'alî récuse G. Assemani comme juge du conflit qui l'oppose à 'Awwâd, parce qu'il est de sa famille : SC, MARONITI, 3, f.192rv, 15 mars 1721.

³⁷ Iliya F. HARIK, *Politics and change in a traditional Society...*, op. cit., p. 81-84. Avedis SANJIAN, *The Armenian Communities...*, op. cit., p. 233.

son père vit au loin... Les trois frères Fakhr sont de Tripoli, où leur oncle est métropolite melkite. L'un d'eux est installé à Damiette. Le second, Ilyâs, diacre, ardent controversiste, champion du catholicisme et chevalier romain avant d'épouser la cause orthodoxe, vit à Alep en 1725, et y fait des affaires avec les Anglais. Le troisième, Ni'ma, habite Livourne, où il s'occupe de récupérer les marchandises prises par les corsaires, tout en prêtant à intérêt aux Orientaux de passage, et en servant de correspondant aux négociants d'Égypte (1713-1716). En 1726, il écrit de Satalie à propos de deux des navires de la famille pris par les Maltais en l'espace de deux ans. Il a mandaté, pour défendre sa cause, le prêtre melkite Ibn Jubayr Al-Ḥalabî (Alépin) qui habite Malte. En 1791, le chroniqueur capucin d'Alep note le départ du Maronite Antoine Cherebatî (Sharabâtî), qui se rend à Livourne pour recueillir la succession d'un proche. La même année, Suzanne, « fille libre », se rend à Chypre où elle doit retrouver son frère Paulus, établi à Livourne également, pour récupérer l'héritage d'un autre frère, mort « à la montagne ». Elle revient après quelques mois dans sa ville auprès de ses frères qui y sont restés³⁸.

A la campagne, le travail de la terre avec des droits de passage, des assolements obligatoires, l'entretien des murettes, le partage de l'eau, nécessite une part commune de travail et d'investissement qui oblige des oncles, des neveux et des cousins à des formes d'association. L'oncle paternel (*al-'amm*) exerce souvent une forte autorité sur ses neveux et nièces. Ces conditions, ainsi que les règles du mariage, qui veulent que la famille de l'homme verse une forte dot (*mahr*) et des cadeaux à l'épouse, jointes à un certain environnement psychologique, expliquent une tendance à l'endogamie commune à toutes les appartenances confessionnelles, du moins dans la montagne³⁹.

Les contraintes de ce système de la parenté laissent assez peu de place à l'individu. Aussi l'harmonie familiale est-elle un idéal qui

³⁸ Abraham MARCUS, « Men, Women and Property... », art. cit. Abraham MARCUS, « Privacy in eighteenth-century Aleppo... », art. cit.; SC, MARONITI, 2, f.262rv, Livourne, 26 juin 1713; SC, MARONITI, 3, f.65rv-66rv (arabe), f.64rv-65r (trad. ital.); ACTA, 83, 4 sept 1713, f.330rv, 331r et 540v; ACTA, 86, 9 juin 1716, f.183v, 184r; CP, 76, MELCHITI, f.429rv-431r, Alep, 15 avril 1725; SC, MELCHITI, 2, f.46v-47r, Satalie, 28 mai 1726. SOCG, 601, f.641r. AGCR, AD 106, p. 127 (1791). Mention d'un jeune Arménien d'Alep qui a été en Italie pour affaires dès 1660 : ARCD, Plut 245, a2, p. 18.

³⁹ Dominique CHEVALLIER, *La société du Mont Liban...*, op. cit., p. 66-75. Dominique CHEVALLIER, « Les cadres sociaux de l'économie agraire dans le Proche-Orient... », art. cit.; Fuad I. KHURI, « Paralell cousin Marriage reconsidered : a Middle Eastern practice that nullifies the effects of marriage on the intensity of family relationships », *Man*, 5, 1970, p. 597-618; Robert CRESSWELL, « Parenté et propriété foncière dans la montagne libanaise », art. cit.

n'est pas systématiquement atteint. Les lois de la succession et des alliances matrimoniales la mettent souvent en danger. Les oppositions père/fils, oncle/neveu, relevées par les anthropologues, sont très présentes dans les sources du XVII^e siècle. Le poids de la dot ou des cadeaux à l'épouse et sa famille, ainsi que les dépenses excessives à l'occasion des noces inquiètent le clergé, qui comme nous l'avons déjà signalé, tente à plusieurs reprises de limiter les outrances dans ce domaine. Tout ne peut donc s'expliquer par une « stratégie familiale » linéaire. Il n'est pas rare de voir des parents se ranger dans des camps opposés. Les cheikhs Khâzin, comme des familles plus modestes, se partagent à de nombreuses occasions en deux partis rivaux. En 1735, l'évêque Tûbya Al-Khâzin a recours à l'émir contre son cousin germain, le patriarche Yûsuf. Les Khâzin de 'Ajal-tûn soutiennent le premier, ceux de Ghûstâ le second⁴⁰.

D'où parfois des recours à la violence, ou seulement des moments de friction qui se concluent devant le juge, comme le révèlent les registres de l'évêque maronite Hîlû. Celui-ci est souvent amené à régler des affaires de succession entre cousins ou entre oncles et neveux. L'épouse, qui, en plus de sa dot et des cadeaux de mariage qui lui restent acquis, a droit à une part de l'héritage du mari, peut représenter un danger pour le patrimoine de la famille de celui-ci. D'où des litiges à propos de ce qui lui revient. Et parfois, des procès d'enfants contre leur mère à propos de sa dot et de son entretien après la mort de son époux. Inversement, la part d'héritage qu'une fille peut réclamer sur les biens de ses parents représente une perte pour ses frères, ses oncles et ses cousins. Aussi, le mariage d'une sœur est-il un problème épineux. Plusieurs des témoignages portés contre les sentences du patriarche Hîlû montrent que pour un prétendant qui se voit refuser son élue par la parentèle de celle-ci, il n'y a parfois d'autre solution que l'enlèvement. Mais il arrive que les hommes de la famille se lancent à la poursuite du couple, et dans un

⁴⁰ Réglementation des mariages et des dots : voir chap. 3, note 6. Sur les successions dans les grandes familles libanaises : Iliya F. HARIK, *Politics and change in a traditional Society...*, op. cit., p. 65-73. MISCELLANEA MARONITI, 4, f.26v, 27r, 28rv; f.184r, 186r, 187r, 188r, 190v, 191v, 192r (originaux arabes); «*Relazione dell'Ablegazione Apostolica di Monse Giuseppe Simonio Assemani alla Santità...*», *ibidem*, f.535r-536v. Dans l'affaire du patriarche 'Awwâd, Abu Nawfal, consul de France à Beyrouth, ne se range pas dans le camp de ses oncles dissidents : SC, MARONITI, 2, f.88rv, 89r, Lorenzo di San Lorenzo, 22 sept. 1718. Sur les relations familiales à Alep : Bernard HEYBERGER, «*Les chrétiens d'Alep à travers les récits...*», art. cit., p. 487-498. Voir aussi les relations entre le nouveau patriarche catholique syrien d'Alep, sa mère et son oncle, le vieux patriarche 'Abd Al-Masîh, restés hostiles à l'union : SOCG, 470, f.402rv, 405rv, Antoine Resteau, 21 avril 1678; SOCG, 473, f.61rv, 62r, Justinien de Neuvy.

des cas rapportés, des frères battent leur sœur à mort, lorsqu'ils apprennent son mariage clandestin. Quand, par la suite, il faut partager une succession, les héritiers masculins tentent parfois de déposer la fille de la famille⁴¹.

Cette conception patrilinéaire de la famille, où l'homme doit veiller à la perpétuation de la lignée tandis que l'épouse y reste plus ou moins l'étrangère sont à mettre en rapport avec les valeurs d'honneur familial et de vertu féminine qui déterminent la place traditionnelle des femmes dans la maison et dans la société. Elles se marient très jeunes, généralement sans qu'on sollicite leur consentement. Une surveillance jalouse de leur vertu leur impose un certain nombre de contraintes. Elles ne sortent qu'entièrement voilées; elles fréquentent très peu l'église, dont l'entrée leur est interdite par les canons pendant leurs règles et pour une durée de quarante jours après un accouchement. Une partie de la nef, généralement celle du fond, séparée du reste de l'église par une grille en bois, leur est réservée. Elles y entrent par une porte indépendante, différente de celle des hommes. «A proportion qu'elles sont belles ou relevées de condition, elles paraissent moins dans les églises», écrit le jésuite Joseph Besson. Le carme Anselme de l'Annonciation note qu'à Alep, elles s'abstiennent de se montrer à l'église pour ne pas subir l'opprobre des autres lorsque leur mari s'est fait musulman, ou qu'après avoir été riches, elles se retrouvent pauvres, ou quand elles n'ont pas de voile blanc pour se couvrir, de «masque» pour leur visage, ou de chaussures pour leurs pieds. L'administration du sacrement de pénitence aux femmes est toujours un sujet délicat. Normalement, seuls des prêtres mariés, d'âge mûr et de vertu éprouvée obtiennent la faculté d'écouter leurs péchés. Le règlement d'Athanase Dabbâs gravé sur l'église d'Alep et renouvelé par ses successeurs, que nous avons déjà mentionné, interdit aux célibataires de faire les onctions, pour éviter le mal qui peut naître du contact. Les citadines prennent peut-être, parfois, quelque liberté. En tout cas, il arrive que des clercs comme Mikhâ'il Brayk, dont la misogynie ne fait aucun doute, jugent que leur comportement trop relâché est responsable de l'agressivité des musulmans envers les chrétiens. Le règlement d'Atha-

⁴¹ Yûsuf ZIYÂDE (édit.), «Al-qism al-thâlith fî-l-wathâ'iq al-ta'rîkhiyya al-muta'allîqa bi-niyâba al-mu'trân Yuḥannâ al-Ḥilû ...», art. cit. : possession de biens en association : n°1, 1930, p. 445, 446, 447, 516, 614, 911, 912-13; n°2, 1931, p. 97, 266; litiges entre des enfants et leur mère : n°1, 1930, p. 357, 444, 445, 448, 518-519; litiges entre une femme et son oncle (*'amm*), ses cousins paternels ou ses beaux-frères : n°1, 1930, p. 449, 446, 516, 518, 614, 616, 618, 759; n°2, 1931, p. 97, 200, 265, 268. ACTA, 182, 13 sept. 1819, f.243v : une fille est tuée par ses frères après son enlèvement et son mariage clandestin; *ibidem*, f.244r : une trentaine de personnes poursuit un homme qui a enlevé une fille de la maison. Le même document mentionne d'autres cas de rapt.

nase Dabbâs, comme la lettre du patriarche 'Awwâd aux Maronites d'Alep en 1709, tentent de leur imposer un retour à la modestie et à la discrétion, à plus de décence (*ih̄tishâm*) dans le costume et l'arrangement de la coiffure. Le fait que les autorités ecclésiastiques reprennent maintes fois ces ordres laisse supposer que les paroissiennes d'Alep n'étaient guère portées à l'obéissance dans ce domaine...⁴².

Ces caractéristiques de la morale individuelle et familiale,

⁴² John G. PERISTIANY, «Introduction», *Mediterranean Family Structures*, op. cit., p. 1-20. Dominique CHEVALLIER, «Les cadres sociaux de l'économie agraire dans le Proche-Orient...», art. cit., p. 91-92. Intéressantes réflexions sur les relations dans la famille dans Fuad I. KHURI, «Paralell cousin Marriage reconsidered ...», art. cit. Sur les exigences de vertu et la question délicate de la confession : SOCG, 235, f.214v, 215r, s.d., Sarkis Al-Rizzî, archev. de Damas. Butrus FAHD (FAHED) (édit.), *Kitâb al-Hudâ*, op. cit., p. 51-53 : insistance sur la question de la pureté des femmes. Aujourd'hui encore, la femme en période de menstruation est couramment considérée comme néfaste : Agnès ABOU-ZEID, *La magie divine au Liban*, Thèse, Paris VII, 1985, dactyl., p. 219; Toufic TOUMA, *Un village de Montagne au Liban...*, op. cit., p. 141; Béchara CHEMALI, «Naissance et premier âge au Liban», *Anthropos*, V, 1910, p. 743. Le mariage des filles sans le consentement des parents est prohibé dans la tradition canonique orientale : Athanase HAGE, *Les empêchements de mariage en droit canonique oriental*, op. cit., p. 81-83. Témoignage sur l'ignorance des femmes, leur faible fréquentation des sacrements et de l'église dans le Hawrân en 1887 : «Lettre du P.Kersanté au R.P. Supérieur de la Mission...», art. cit., p. 129. Lévon NORDIGUIAN, «Recherches sur l'architecture des églises maronites...», art. cit. A propos de la place des femmes à l'église maronite de Damas : Leonhard LEMMENS (édit.), *Collectanea Terrae Sanctae*, in G. GOLUBOVITCH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, série 2, T.14, Quaracchi, 1933, p. 28-30. Les femmes ne vont que rarement à l'église, les filles se marient sans donner leur consentement : SOCG, 423, f.189r, J.B. de Saint-Aignan, Alep, 12 janv.1669; Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 114, 117, 122; ARCD, Plut 245, C1, 1667, p. 4. Le Gardien Gaetano da Palermo rapporte que les Franciscains n'ont pas réussi à convaincre les femmes maronites de Rama d'aller à l'église, sans tenir compte des nombreuses prohibitions traditionnelles : SOCG, 565, f. 127v, 23 août 1709. Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique très particulière...*, op. cit., p. 330, remarque que l'obligation du voile chez les Maronites ne vient pas de l'Islam, mais fait référence à un épisode biblique. Sur les mœurs à Damas au XVIII^e siècle : Abdul-Karim RAFAQ, «Public morality in 18th century ottoman Damascus», art. cit., p. 180-196. Toilettes et comportements des femmes : Lâwundîyûs KALZI (édit.), «Hayât al-batryark Aftîmyûs Karma al-Antâkî...», art. cit., p. 81. Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rikh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 63-64. Bûlus QAR'ALI, «Manshûr batryarkî qadîm», art. cit., p. 376-377. «Manshûrân li-l-batryark Athanâsyûs Dabbâs wa-l-mutrân Ighnâtyûs Karbûs», art. cit., p. 8 et p. 78-79. En 1807, l'évêque maronite d'Alep Jarmânûs Hawâ, présente également les malheurs récents des chrétiens comme la conséquence de la colère de Dieu pour leurs péchés, et impose à la suite de cela un règlement sur la toilette et le comportement des femmes : Ferdinand TAWTAL, *Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab*, op. cit., T.1, p. 109-111.

comme les structures de la parenté et des alliances que nous avons évoquées, forment le patrimoine commun de tous les habitants du Proche-Orient, quelle que soit leur appartenance religieuse. Il ne s'agit évidemment pas de nier la spécificité de l'identité chrétienne, mais d'affirmer qu'elle se définit par un certain nombre de critères seulement. Le chrétien se marie avec une chrétienne, il pratique les cérémonies et les jeûnes de son Eglise, il appartient à l'unité fiscale de sa *tâ'ifa*, à un réseau de parentèle et de protection chrétien (au moins à sa base). Cependant, certaines de ses conceptions et de ses valeurs le rapprochent plus de son voisin sunnite ou druze que d'un chrétien occidental. Les missionnaires «francs» ou les Orientaux éduqués à Rome ne remettent pas en cause tout le fonctionnement de la société au Proche-Orient. Ils n'en contestent que certains aspects, comme la répudiation ou le fait de tenir les femmes éloignées de l'église et des sacrements. Ils estiment qu'il s'agit là d'«abus», introduits sous l'influence de l'islam, par suite de l'ignorance et du sous-encadrement. Sans nier l'existence d'effets de contamination, il faut remarquer que la plupart de ces prescriptions et de ces coutumes sont en fait l'héritage de l'époque antéislamique.

CHAPITRE 5

NIVEAUX DE CULTURE ET PRATIQUES RELIGIEUSES

QUELLE IGNORANCE?

L'ignorance, la négligence et les «abus» sont les termes utilisés par les missionnaires, les voyageurs, et certains Orientaux, pour juger des connaissances, des croyances et des pratiques religieuses des chrétiens locaux. Au XVII^e siècle en particulier, le constat général est celui de l'ignorance du peuple et du clergé. Les cas extrêmes se rencontrent surtout dans les régions périphériques, où les chrétiens, généralement d'installation récente, vivent dispersés. D'après un capucin, personne ne sait lire dans les campagnes du Shûf, de Gharbiyya, de Baalbek et d'ailleurs en 1645. A peine deux personnes sur vingt y connaissent-elles l'*Ave* et le *Pater*. Dans sa relation de 1653, le jésuite Nicolas Poirresson rapporte qu'il est arrivé de «donner pour pénitence au Sacrement de faire un nombre de signes de Croix, pour ce qu'il ne savait que cela de chrétien». Ailleurs, on signale que les chrétiens ignorent même ce geste élémentaire...

La formation du clergé dans son ensemble est jugée insuffisante. A propos des Maronites d'Alep, le carme Anselme de l'Annonciation écrit en 1658 :

«Il est certain que les dits Maronites, qui seuls entre les chrétiens orientaux reconnaissent le Siège Romain, doivent leur conservation au soin que les religieux ont pris et prennent continuellement de les instruire; car il est indubitable que si les religieux les abandonnaient – comme leurs prêtres ne sont pas des docteurs de la Sorbonne et comme ils savent mieux travailler en taffetas et en satin qu'à mettre un argument en forme, – il est indubitable, dis-je, que par la pratique qu'ils ont avec les Turcs et les autres chrétiens hérétiques, dans peu de temps ils participeraient à leurs erreurs et perdraient la pureté de leur foi»¹.

¹ Citation : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme...*, op. cit., T.2, p. 66, Anselme de l'Annonciation. *Ibidem*, T.1, p. 52, Nicolas Poirresson. SOCG, 130, f.91, 1628, publié dans IGNAZIO DA SEGGIANO, «Documenti inediti sull' apostolato dei...», art. cit., p. 127; SOCG, 115, f.281r, 1629; SOCG, 99, f.307rv, 310rv, 1630; SOCG, 195, f.169r-172v, 28 fév 1629; SOCG,

Ces prêtres orientaux ne comprennent pas la langue liturgique, syriaque ou grecque, qu'ils emploient; à peine savent-ils la lire. Le capucin Sylvestre de Saint-Aignan écrit d'Alep en 1651 :

«Les patriarches des Syriens et des Arméniens sont très ignorants et grossiers. Les patriarches des Grecs sont plus cultivés, bien que toute leur science consiste à lire et écrire; ils sont plus courtois et polis que tous les autres».

Il faut évidemment replacer ces réflexions dans leur contexte : le jugement de Jérôme Queyrot, qui signale en 1636 qu'un tisserand vient d'être promu métropolite grec d'Alep tandis qu'un moine «qui n'a pas d'autre qualité que de savoir peindre» a été élevé au siège patriarcal, vient dans une lettre qui veut convaincre les cardinaux de l'utilité d'ouvrir un collège à Alep, que la Congrégation confierait aux jésuites².

Plus généralement, le discours sur l'ignorance est commun à tous les missionnaires du début du XVII^e siècle. Il s'accompagne chez eux de la certitude que l'hérésie et le schisme ne tiennent qu'au manque de science, auquel les lumières qu'ils diffusent ne tarderont pas à porter remède. C'est leur façon de poser les problèmes et de justifier la nécessité de leur action. C'est le moment où l'on découvre le contraste opposant partout la culture de la Réforme, fondée sur la large diffusion de l'écrit imprimé, et une culture traditionnelle, où le texte manuscrit est rare, où les formes orales de communication dominant. Une comparaison des discours montre d'ailleurs que l'ignorance et la barbarie des Orientaux sont jugés en termes plus modérés que, par exemple, celles des habitants de la Corse ou des ruraux de l'Italie du Sud³. Au début du XVIII^e siècle, lorsque les connaissances sur l'Orient et sur l'histoire du christianisme ont progressé, Eusèbe Renaudot, critiquant cette fois les missionnaires, écrit :

107, f.165rv, 177r, Jean Amieu, 1637; SOCG, 62, f.97rv, 114r, 22 fév. 1645. ARSI, GALLIA, 95, III, f.618r-627r, 16 janv.1651, Alep, Jean Amieu.

² SOCG, 197, f.107-112v, Sylvestre de St Aignan, 22 mai 1651, citation f.108r: «*gli patriarchi delli Suryani et Armeni sono molto ignoranti e vilani. Gli patriarchi delli greci sono piu letterati, benche tutta la scienza loro consista nel legere e scrivere; sono piu cortesi e polliti che tutti gli altri*»; SOCG, 195, f.598rv-599v, 602r, Alep, 1636, Jérôme Queyrot. Explication des «abus» et des «erreurs» par l'ignorance et la décadence due à la domination musulmane par Giuseppe Assemani, d'origine maronite, dans SC, MARONITI, 4, f.529r-531r, «*Relazione dell'ablegazione apostolica di Mons. Giuseppe Simonio Assemani...*»

³ Jean DELUMEAU, *Un chemin d'histoire, chrétienté et christianisation*, Paris, 1981, p. 4-7, p. 117-150. François FURET, Jacques OZOUF, *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, 1977, T.1, p. 70-79. Bernard DOMPNIER, *L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*, Thèse dactyl., Paris I, juin 1981, p. 314-338. Bernard DOMPNIER, «L'image du protestant chez les missionnaires de l'intérieur (première moitié du XVII^e siècle)», dans Alain DUCCELLIER, Janine GARRISSON, Robert SAUZET (dir.), *Les frontières religieuses en Europe*

«La plupart supposent que les Orientaux sont tellement ignorants qu'on leur peut persuader tout ce qu'on voudra. L'ignorance est véritablement très grande parmi ces Chrétiens, qui gémissent depuis plus de mille ans sous la tyrannie d'une nation barbare. Mais elle ne va pas à un tel point, qu'ils n'aient eu, et n'aient encore des évêques capables de tenir tête à des missionnaires d'une capacité fort médiocre, comme sont la plupart»⁴.

Il n'en demeure pas moins que, mesurant leur culture à l'aune de la culture humaniste occidentale, les Orientaux eux-mêmes prennent conscience d'une réelle carence. Dès 1532, le patriarche maronite demande à Paul III l'envoi de religieux pour enseigner à lire et à écrire. Mikhâ'il Al-Rizzî, élu en 1567, propose l'ouverture d'un collège à Rome, sur le modèle des collèges romain et germanique fondés quelques années plus tôt. Un siècle plus tard, Istifân Duwayhî, ancien du Collège Maronite et missionnaire de la Propagande vers 1660, recopie et compose des livres et des sermons pour le clergé, qu'il veut instruire sur les sacrements. A Chypre, il note l'absence de maître pour enseigner le syriaque. A Alep, à 'Aynâtûra, il rassemble les enfants pour leur «faire la doctrine» et leur apprendre les langues (*Annexe 2*). Le patriarche melkite Aftîmyûs Al-Şâqzî, de passage à Alep en 1640, propose au jésuite Jérôme Queyrot de venir à Damas pour y enseigner, voulant faire éduquer ses deux neveux et affirmant qu'il manque d'hommes lettrés dans sa communauté. Makâryûs Al-Za'îm, dans sa lettre du 14 décembre 1663, se réjouit de voir les capucins et les carmes prêcher et enseigner à l'église et dans les maisons, et demande à la Propagande de continuer à envoyer des livres imprimés en arabe à l'usage des prêtres. L'absence de l'imprimerie marque le plus clairement la distance qui sépare l'Europe de l'Orient arabe au XVII^e siècle⁵.

du XV^e au XVII^e siècle, Actes du XXXI^e colloque international d'études humanistes, Paris, 1992, p. 27-35. Alain CABANTOUS, *Le ciel dans la mer. Christianisme et civilisation maritime*, Paris, 1990, p. 178. Maria Gabriella RIENZO, «Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi», dans G. GALASSO et C. RUSSO (direct.), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno...*, op. cit., p. 470. Adriano PROSPERI, «Otras Indias», missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi», dans *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Colloque de Florence, 26-30 juin 1980, Florence, 1982, p. 205-234. Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus ...*, op. cit., T.1, p. 180. Le thème de l'ignorance des Grecs par rapport aux théologiens latins est déjà présent lors des discussions du Concile de Ferrare-Florence : Joseph GILL, *Le Concile de Florence*, Tournai, 1963, p. 208-222.

⁴ Dissertation sur les missions en Orient, Eusèbe Renaudot au Cardinal Gualterio (1700-1706), BN, N.A.F., 7468, f.370r-398v, éditée dans Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.2, p. 871.

⁵ Louis SHAYKHU (CHEIKHO), «La Nation maronite et la compagnie de Jésus

Cependant, avant cette prise de conscience et ces efforts pour combattre l'ignorance, la culture écrite n'était pas complètement absente du Proche-Orient et il existait d'autres formes de communication qui ne sont pas à négliger. Mais en dehors des jugements des missionnaires, il est difficile de définir des instruments de mesure pour évaluer le niveau de connaissances des chrétiens. Les nombreuses lettres envoyées par les Orientaux au secrétaire ou aux cardinaux de la congrégation «De Propaganda Fide» pourraient fournir la matière à une étude précise et sérielle des connaissances linguistiques des auteurs, qui dépasse notre compétence. Notons seulement que le plus fréquemment, ce n'est pas l'auteur qui écrit lui-même la lettre, mais un scribe. C'est notamment le cas du courrier des cheikhs libanais, qui ne signent même pas, se contentant d'apposer leur cachet sur le document. De même, les lettres qui émanent de «la nation de...» ou «des chrétiens de...», sont en fait rédigées généralement par un ecclésiastique plus instruit, les noms même des supposés auteurs étant simplement copiés. Ce qui montre que si les notables ont besoin de l'instrument de l'écriture, ils ne le maîtrisent pas directement. Il n'est pas sûr qu'ils puissent au moins relire ce qu'ils sont censés approuver. Ces lettres deviennent plus nombreuses au XVIII^e siècle, lorsque les relations avec Rome se développent et que les premiers efforts d'éducation portent leur fruit, notamment auprès des notables citadins, engagés dans le commerce. Certains de ceux-ci semblent parfaitement maîtriser l'outil linguistique à ce moment-là⁶.

Le registre des élèves du Collège Urbain fournit quelques données sur le niveau de connaissance des adolescents à leur arrivée à

aux XVI^e et XVII^e siècles», trad. franç. dans Youakim MOUBARAC, *Pentalogie Antiochienne...*, op. cit., T.1., vol.1, p. 622-687. ARSI, Gallia, 95, I, f.495rv-496r, 12 sept.1640 et f.504rv, 16 avril 1641. SOCG, 240, f.44v-45r (arabe), 42rv (trad. ital.). Lettres de Duwayhî : SOCG, 235, f.52rv, 53r, 1^{er} sept.1658; f.72rv-73r, 8 juin 1660; f.80r-81r, 28 déc. 1660; f.121rv, 20 avril 1662; f.162rv, 3 fév.1664; f.169rv, 170r, 11 oct.1664; SOCG, 423, f.548rv, 549r, 15 juil.1669. Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., p. 208-209, rapporte un discours qu'aurait tenu le patriarche arménien à ses prêtres, à propos de leur ignorance par rapport aux «francs».

⁶ Exemples d'écritures de scribes au service des cheikhs : SC, MARONITI, 2, f.245r, Sulaymân Al-Khâzin; f.244v, Al-Khâzin Junblât; SC, MARONITI, 3, f.119v, Abû Sarhân Nâdir Al-Khâzin; f.113r et f.176r, Abû Nawfal, consul de Beyrouth (1731). Mais on trouve aussi dans les années 1730 des lettres écrites par des cheikhs eux-mêmes, pendant leur séjour en Europe : SC, MARONITI, 4, f.162r, Kan'ân Bâz; f.232v, Tâlib Hubayshî. Exemple de lettres collectives non signées : SC, MARONITI, 2, 251r-250v, «les prêtres, diacres, laïcs du Shûf et de Dayr Al-Qamar; SC, MARONITI, 4, f.301r, «tous les catholiques d'Acre». Notables signant de leur nom : SC, MARONITI, 2, f.268r, les deux *wakil*-s des Maronites d'Alep, en 1713; SC, MARONITI, 4, f.388r, deux marchands melkites de Livourne, 1735.

Rome (*Annexe 1*). On y compte 78 élèves originaires de la Syrie entre 1641 et 1800. Aucune appréciation n'est portée sur les cinq premiers admis, ni sur ceux qui entrent après 1732. Le fait que trois Syriens d'Alep arrivent à Rome dès 1659-1661 en sachant lire et écrire l'arabe et le syriaque montre qu'il existait dans leur ville une structure d'enseignement qui devait sans doute peu aux missionnaires. Néanmoins, le développement des écoles par la suite explique que la moitié des quatorze élèves qui maîtrisent au moins la lecture appartiennent au XVIII^e siècle. Giuseppe Papilla, qui est le plus jeune de la liste, sait déjà lire et écrire un peu l'arabe, et déchiffre l'italien lorsqu'il entre au Collège à neuf ans, en 1712. Giuseppe Costantini, admis en 1714, est dit avoir étudié l'arabe jusqu'à la philosophie à Alep, avant de partir à Rome. Nicolas Cari (Qârî), reçu au Collège en 1732, a achevé les classes de grammaire et de logique sous l'autorité de Butrus Al-Tûlâwî, archiprêtre maronite d'Alep, ancien de Rome, réputé pour sa science et son enseignement. Treize des trente-deux élèves savent au moins une langue vivante en dehors de l'arabe, apprise non pas à l'école, mais dans la fréquentation (par ces fils de marchands) des nombreux étrangers de passage dans les villes de Syrie. La connaissance du grec et du syriaque par six d'entre eux indique qu'ils ont été initiés aux langues liturgiques avant leur départ, dans l'entourage d'un évêque ou d'un prêtre.

Si ces indications confirment le faible niveau de connaissance des chrétiens avant l'effort d'instruction entrepris par les missionnaires et les Orientaux anciens élèves de Rome, elles attirent aussi l'attention sur le fait qu'il existait un enseignement des langues liturgiques et des formes orales de connaissance qui devaient peu à l'influence occidentale.

LA CULTURE TRADITIONNELLE : ENSEIGNEMENT ET LIVRES MANUSCRITS

Il n'y a pas au Proche-Orient, en dépit de quelques tentatives, de véritable institution scolaire avant la fin du XVIII^e siècle. L'afflux des étudiants et la qualité de l'enseignement dépend en fait du rayonnement personnel d'un maître. Chez les Maronites du Liban, le savoir se transmet dans les monastères. Ainsi, le prêtre Ya'qûb Al-Duwayhî, supérieur de Mâr Ya'qûb de Ehden, instruit-il les enfants dès le début du XVII^e siècle. D'après son parent Istifân Duwayhî, il aurait formé plus de cent prêtres, sans compter les évêques et les patriarches. Le futur patriarche Jurjus 'Amîra a étudié avec lui le syriaque avant de partir au Collège Maronite, et est retourné auprès de lui à son retour de Rome. De nombreux manuscrits liturgiques maronites, du XVI^e au XVIII^e siècle, missels et diaconaux,

conserver des traces des exercices d'écriture que les élèves ont effectués sur le papier, avant qu'il serve à la copie d'un texte. Une de ces feuilles (manuscrit de 1554-1555) porte l'alphabet syriaque dans l'ordre, puis la salutation «*Barêh Môr*» (bénis ô Seigneur!), et une ritournelle mnémotechnique de six mots rythmés, contenant toutes les lettres⁷.

Alep, grâce à sa prospérité et à son ouverture sur tout l'Orient, bénéficie d'une situation privilégiée. Dès 1629, le *shammâs* melkite Mikhâ'il Baja' donne des cours de langues orientales aux missionnaires, et participe à leurs côtés, avec l'évêque Malâtyûs Karma, à la correction des Evangiles arabes qui doivent être imprimés à Rome. Vers la même date, un diacre originaire de Mésopotamie exerce dans la même ville la profession de scribe en arabe et en chaldéen, et enseigne la grammaire de cette dernière langue. En 1632, un Maronite nommé Rizq Allâh y sert d'interprète pour le chaldéen. Peut-être est-ce le même personnage qui initie les enfants au syriaque en 1636. Al-Hâjj Thalja, frère aîné de Karma, très instruit, traducteur et copiste très productif, mort après 1650, aurait servi de maître à bien des Alépins, notamment à Bûlus Al-Za'îm. En 1664, Duwayhî parle d'enfants qui étudient chez des prêtres «hérétiques» de la ville.

Sans doute existait-il aussi des maîtres dans les autres cités syriennes. A Damas en 1616, Pietro della Valle rencontre le prêtre maronite Michel Tatila, qui lui sert de guide. Il le juge fort instruit des particularités du pays, sage et savant en arabe et en syriaque.

«Il parloit un peu Italien, c'est-à-dire cette langue bastarde, ne se servant que de l'infinif, qu'ils appellent le petit Chrestien en ces contrées d'Orient».

Vers 1650, le Père Poirresson affirme que des *khûrî-s* du pays enseignent les langues à Tripoli contre un salaire⁸.

⁷ Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 309, 323, 343. Bibliothèque Laurentina, Florence, Manuscrit 407 / 50, f.51v (alphabet syriaque), f.52v (autres indications), f. 53v (la date de 1554/1555). Je remercie Yûsef Soueif, qui m'a aimablement communiqué ces renseignements.

⁸ Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., vol. IV, T.1, p. 249-252, p. 214-217. Nâwufîtûs IDLIBI, *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 32. ARSI, Gallia, 95, I, f.434rv, Jérôme Queyrot. SOCG, 195, f.261rv-262r, 1629; *ibidem*, f.166v; SOCG, 196, f.21rv, 28r; SOCG, 99, f.240rv, 1630 et f.262rv; SOCG, 249, f.269rv, 1631. SOCG, 150, f.233rv, 234r; SOCG, 106, f.209rv. SOCG, 59, f.117rv, 118. Citation de Pietro della VALLE, *Les fameux voyages de Pietro della Valle...*, op. cit., T.1, p. 372. Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme...*, op. cit., T.1, p. 69 (Poirresson). Ibrahîm HARFOUCH, «Petite chronique des livres liturgiques chez les Maronites», trad. franç. dans Youakim MOUBARAC (édit.), *Pentalogie antiochienne / Domaine maronite*, Beyrouth, 1984, T.4, p. 377-395, cite un diacre Anṭûn, fils du prêtre Rizq Allâh, auteur d'un office maronite de la Pentecôte à Alep en 1700.

Les enfants destinés au sacerdoce séculier étudiaient généralement auprès de leur père, ou de l'évêque du lieu. Malatyûs Karma et son frère ont commencé leur instruction à Hama, où leur père était prêtre, avant de partir se perfectionner en Palestine. Makâryûs Al-Za'îm fit son apprentissage dans sa famille, au service de l'Eglise depuis des générations, puis auprès de Karma et des prêtres de son entourage. Aftîmyûs Sayfî a été formé dans le cercle du patriarche à Damas, sous la direction de Jurjus Barbaq, maître très instruit, d'après le témoignage de Ustâ Manşûr. Il a également profité de la science des jésuites et des capucins de la ville, mais il a dû apprendre la langue grecque, la liturgie et le chant, sous la direction de Nawûfitûs Al-Şâqzî, neveu du patriarche Aftîmyûs, originaire de Chios, et vicaire du siège⁹.

Les Melkites allaient aussi se former dans des monastères. Ils en avaient une dizaine, visités par le patriarche Makâryûs durant ses voyages. On sait peu de choses sur l'activité qui pouvait y régner. Celui de Balamand (Belmont), près de Tripoli, restauré en 1602, abrita plusieurs copistes durant le XVII^e siècle. Maundrell, qui l'a visité en 1693, se souvient qu'il contenait quarante moines, partageant leur temps entre les offices et le travail agricole. C'est pourquoi il les juge ignorants. Quelques Rûm-s de la région partaient se faire religieux en Grèce ou dans l'Archipel, d'autres en Palestine ou au Sinaï. Après la conquête ottomane, la hiérarchie du patriarcat de Jérusalem est entièrement investie par les Grecs, parmi lesquels figurent certains des plus éminents intellectuels de l'Eglise orthodoxe, comme Dosithee (1669-1707) et son neveu Chrysanthos Notaras (1707-1731), adversaires d'Aftîmyûs Sayfî. Une anecdote relatée par Michel Nau montre que des relations existaient de son temps entre le monastère géorgien de la Sainte-Croix près de Jérusalem, entièrement repeint vers le milieu du XVII^e siècle, et les Melkites d'Alep. Les futures élites des Rûm-s d'Antioche semblent avoir eu une préférence pour le couvent de Saint-Saba, dans le désert de Judée. Malatyûs Karma y a acquis une grande partie de sa science, pendant les deux ans de son séjour. Il y a également fait la connaissance d'un moine chiote, son futur successeur Aftîmyûs Şâqzî, venu ensuite à Alep avec lui. A la fin du siècle, Athanâsyûs Dabbâs, après s'être initié au grec chez les jésuites de Damas, part se perfectionner lui aussi à Mâr Sâbâ, puis est désigné comme supérieur du couvent grec de Bethléem¹⁰.

Saint-Saba, qui a abrité entre autres Saint Jean Damascène et a

⁹ Lâwundîyûs KALZI (édit.), «Hayât al-batriyark Aftîmyûs Karma Al-Antâ-kî...», art. cit., p. 43. Qîstantîn BASHA, *Ta'rîkh tâ'îfa al-Rûm ...*, op. cit., p. 4, p. 14-21.

¹⁰ Henry MAUNDRELL, *A journey...*, op. cit., p. 35-38. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., vol. IV, T.1, p. 49-

été un haut lieu du christianisme jusqu'au X^e siècle, est repeuplé par des moines du Sinaï à partir de 1550, après un abandon de près d'un siècle. Des visiteurs occidentaux y notent la décoration peinte, la sévérité des jeûnes et le bon ordre des offices. D'après Volney, il contient vingt-cinq moines vers 1784. Il dispose aussi de chambres pour l'accueil des pèlerins. Il semble qu'il soit devenu un lieu de rencontre pour tout le christianisme byzantin, grâce à la proximité des Lieux Saints, malgré sa situation géographique qui l'exposait constamment aux attaques des nomades. L'higoumène Nathanaël y apporta plusieurs images de Chypre vers 1566. Plus tard, le patriarche Germanos de Jérusalem lui légua beaucoup de manuscrits de sa main. Des moines de différentes nationalités, y ont composé et traduit des ouvrages, en arabe, en géorgien, en arménien et en syriaque. On compte quatorze noms de copistes qui y ont exercé au XVI^e siècle, et neuf au siècle suivant. Plus tard, l'higoumène Joannice (1759-1797) a laissé à lui seul plus de trente manuscrits¹¹.

La copie de livres était une activité plutôt florissante chez les chrétiens du Levant. La quantité de manuscrits en circulation parmi eux n'était pas négligeable. Bûlus-Al-Za'îm donne quelques indications sur les ouvrages historiques qu'il a pu consulter dans la bibliothèque du patriarcat, et évoque ceux qui sont conservés chez des particuliers à Damas.

D'après Duwayhî, les Maronites comptaient cent-dix copistes au XV^e siècle, dans une période de relative prospérité. Le jésuite Jean-Baptiste Eliano, envoyé au Liban entre 1578 et 1582, a recherché les ouvrages en usage chez eux, et a pris des notes sur ceux qu'il a examinés. Il a ainsi trouvé des copies de textes d'origine copte, nestorienne, jacobite et grecque, jugeant des «erreurs» maronites d'après le contenu de ces ouvrages. Son attitude critique à l'égard de ces livres, et surtout les autodafés qu'il en fit lors de sa délégation de 1578, ont pu porter un coup d'arrêt à la production manuscrite. Toutefois, la plupart des anciens élèves du collège romain s'occupent par la suite de composer ou de recopier des ouvrages, à leur retour en Orient¹².

51. L'auteur affirme (à tort) que Makâryûs Al-Za'îm a lui aussi séjourné à Saint-Saba, *ibidem*, p. 88.

¹¹ Siméon VAILHE, «Les écrivains de Mar Saba», *E.O.*, 2, 1898, p. 45-47; du même, «Le monastère de Saint-Sabas», *E.O.*, 2, 1898, p. 332-341; 2, 1899, 3, p. 18-28, p. 168-177. Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, op. cit., p. 446-453 et p. 482. Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique très particulière...*, op. cit., p. 178. Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.2, p. 206; p. 320, l'auteur dit que, pour que les moines sachent le grec, il faut qu'ils en aient fait l'étude dans l'Archipel.

¹² Bûlus AL-HALABI, *Voyage du Patriarche ...*, op. cit., p. 20, p. 23. Pierre DIB, *L'Eglise maronite*, op. cit., T.I, p. 252. Louis SHAYKHU (CHEIKHO), «La Nation ma-

Alep est un centre assez important d'édition de livres manuscrits. Les Arméniens, grâce à la contribution des grands commerçants de la ville et des pèlerins des Lieux Saints, y ont un scriptorium actif aux XVI^e et XVII^e siècles, avec des artisans spécialisés dans la calligraphie, l'enluminure, et toutes les techniques du livre. Chez les Melkites, on trouve des dynasties de copistes au XVI^e siècle à Qâra et Hama, qui se sont en grande partie transférées à Alep à la suite de Malâtyûs Karma¹³.

Dans la même ville, des Arméniens et des *Rûm*-s ont peint des icônes, dont quelques-unes sont parvenues jusqu'à nous. Nous avons déjà évoqué le Chiote melkite Aftîmyûs Al-Şâqzî, peintre d'icônes venu de Mâr Sâbâ à Alep avec Malâtyûs Karma, avant de lui succéder comme évêque et comme patriarche. Il a dû jouer un rôle important dans l'apprentissage de Yûsuf Al-Muşawwir («Le Peintre») Ra'd Ibn Al-Hâjj Antûnyûs, qui peint des icônes, traduit du grec, écrit des manuscrits et les décore de miniatures. Ce dernier est le fondateur d'une dynastie de peintres, qui a exercé jusqu'à la fin du XVIII^e siècle et laissé des œuvres dans un grand nombre d'églises de Syrie. Son fils Ni'ma, actif vers 1700, a été le plus productif et le plus original de la famille. Les Maronites, à Chypre, au Liban, et peut-être à Alep, ont eu aussi leurs peintres au XVII^e siècle¹⁴.

Malgré la faiblesse numérique, la pauvreté, la dispersion des différentes communautés chrétiennes, on ne peut donc se contenter d'évoquer leurs «siècles obscurs», et leur «décadence». Comme l'érudition dans l'ensemble du monde musulman à l'époque ottomane, la production savante des chrétiens arabes est surtout dominée par la copie d'ouvrages plus anciens et par la compilation, qui ne sont pas pour autant négligeables. La langue arabe s'affirme de plus en

ronite et la compagnie de Jésus...», art. cit., p. 636-637. Sami KURİ (édit.), *Monumenta Proximi-Orientis*, op. cit. : commentaire sur les notes d'Eliano par Duwayhî : p. 384-387 (texte arabe), p. 388-393 (traduction française). SC, SIRI, 1, f.17r-41r, *Descrizione del Monte Libano*, s. d. : l'auteur affirme que les quarante religieuses de Dayr Hârâsh sont spécialisées dans la copie de manuscrits liturgiques. Istîfân AL-DUWAYHÎ, *Ta'rîkh al-Azmina*, op. cit., p. 326, p. 374. Istîfân AL-DUWAYHÎ, «Histoire des élèves du collège maronite de Rome», art. cit..

¹³ Avedis K. SANJIAN, *The Armenian Communities in Syria...*, op. cit., p. 87 et suiv.

¹⁴ Sylvie AGEMIAN, «Oeuvres d'art melkite dans l'église arménienne des 40 martyrs d'Alep», *Etudes Arméniennes*, 1973, p. 91-113. Sylvie AGEMIAN, «Ne'meh al-muşawwir et l'art de la miniature», *A.H.A.U.S.J.*, 2, 1983, p. 74-86. «Al-'îqûna al-sûriyya», *Nashâra Ibrishiyya Ḥalab*, 4 et 5, Alep, 1987, p. 1-21. Bernard HEYBERGER, «Entre Byzance et Rome : l'image et le sacré au Proche-Orient au XVII^e siècle», *Histoire, Economie et Société*, 4, 1989, p. 527-550. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., vol. IV, T.1, p. 300-309.

plus, aux dépens du syriaque, mais on souligne en général les faiblesses syntaxiques et grammaticales des auteurs chrétiens de cette époque, et leur recours, dans une certaine mesure, au patrimoine lexical araméen. Chez les Melkites, le syriaque se maintient encore comme langue liturgique jusqu'au XVIII^e siècle, dans certaines zones rurales. Les Maronites l'abandonnent comme langue de culture, mais continuent à en utiliser les caractères pour transcrire l'arabe. (Cette écriture est appelée «*karshûnî*»). Les fidèles et la majorité des prêtres ne comprenant plus le syriaque, l'arabe fait son apparition dans leur liturgie, ce qui donne lieu à un important débat, entre les tenants des principes tridentins et ceux de la tradition orientale, qui a toujours voulu mettre l'office à la portée des fidèles. Le patriarche Duwayhî est plutôt favorable à l'innovation, car «la langue arabe est ancienne, éloquente et riche». Mais il exige du célébrant qu'il connaisse les deux langues, et qu'il utilise une version arabe sans reproches du point de vue dogmatique. Après lui, Ya'qûb 'Awwâd s'oppose par contre aux moines réformés de Qarâ'alî qui ont pris l'initiative de traduire des hymnes liturgiques en arabe, affirmant qu'ainsi, ils se fredonnent dans les cafés et sur les places, sans beaucoup de respect¹⁵.

Dans la production écrite, on peut relever la part importante et l'originalité de la littérature historique, qui se situe au cœur des questions de la définition identitaire. Makâryûs Al-Za'îm comme Istifân Duwayhî (formé à Rome, il est vrai), éprouvent une véritable passion pour la recherche des manuscrits, écrivent des chroniques, et se livrent à une réflexion sur leur tradition canonique et liturgique. Le premier, comme son prédécesseur Karma, traduit ou fait traduire de nombreux ouvrages du grec, dont la place dans la liturgie s'accroît. Il est amené ainsi à confronter la tradition antiochienne à celles des autres Eglises porteuses de l'héritage byzantin (dont l'influence grandit au Proche-Orient), qu'il découvre lors de ses voyages en Terre Sainte, en Géorgie, en Moldavie, en Valachie et en Russie. Le second doit évidemment déterminer la place des Maronites face à l'Eglise romaine et sa réforme, mais aussi face aux autres obédiences chrétiennes de Syrie.

La grande part des recueils liturgiques, des hagiographies et des sermons dans la production manuscrite du XVII^e siècle illustre la conception que le clergé oriental pouvait avoir du christianisme et de la pratique religieuse, centrés sur le culte et l'office collectif. L'attention du diacre Bûlus est toute absorbée par ce domaine lors de

¹⁵ Istifân AL-DUWAYHI, «Traité des Anaphores» (trad. franç.), dans Youakim MOUBARAC (édit.), *Pentalogie antiochienne / Domaine maronite*, op. cit., T.4, p. 9-18. SC, MARONITI, 4, f.4rv-5rv, 1728 (copie).

son voyage à travers le monde orthodoxe. L'œuvre dogmatique, la philosophie et la théologie, sont presque entièrement absentes des catalogues de manuscrits. Il en est de même des ouvrages de spiritualité. C'est là que se manifeste le contraste entre l'Orient et l'Eglise post-tridentine, et que se situe le principal point d'intervention des missionnaires européens ou orientaux¹⁶.

UNE CULTURE AVANT TOUT ORALE

En effet, la dévotion des chrétiens orientaux s'exprime avant tout dans la liturgie. Il n'y a pas de messe basse ou privée. Elle n'est conçue que solennelle. Aussi n'en célèbre-t-on qu'une par jour et par autel, et suppose-t-on toujours, dans les missels, la présence d'un diacre et d'un public. Dandini note que les Maronites n'ont que quatre ou cinq offices de messes différents. Mais c'est ne pas tenir compte de la variété des manuscrits en circulation. Car les Eglises orientales, en particulier celles de tradition syriaque, sont de véritables conservatoires de formes liturgiques très anciennes, souvent antérieures au Concile de Chalcédoine, proches des rituels juifs de l'Ancien Testament et héritières des coutumes sémitiques païennes. Duwayhî a compté trente anaphores différentes à l'usage des Maronites, en en écartant d'autres aussi nombreuses, jugées dogmatiquement douteuses¹⁷.

Les Occidentaux ne se sont guère intéressés aux célébrations liturgiques orientales. Ils concentraient leur attention sur la seule formule de la consécration. Dandini remarque que les paroles des Maronites, plus longues que celles des Latins, sont prononcées à voix haute. Celles-ci présentent d'ailleurs des variations dans les différents manuscrits. Dès le synode tenu par les envoyés du Saint Siège Eliano et Bruno, en 1580, il est question d'introduire la formule de consécration romaine. C'est chose faite dans le premier missel à l'usage de cette Eglise, imprimé à Rome en 1592-1594, qui mutile de plus l'invocation du Saint-Esprit qui la suit traditionnellement (l'épi-

¹⁶ Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., vol. IV, T.1, p. 49-51. Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, T.3, Rome, 1949, 525 p.; T.4, 1951, 335 p. Kamal S. SALIBI, *Maronite historians of mediaeval Lebanon*, Beyrouth, 1959, 262 p., *passim*. Iliya F. HARIK, *Politics and change in a traditional Society...*, op. cit., p. 127-151. Albert HOURANI, «Historians and the Formation of a National Image» dans *The Emergence of the Modern Middle East*, op. cit., p. 149-169.

¹⁷ Pierre DIB, *Etude sur la liturgie maronite*, Paris, 1919, p. 14-88. Ibrahîm HARFOUCH, «Petite chronique des livres liturgiques chez les Maronites», art. cit. Istifân AL-DUWAYHÎ, «Traité des Anaphores» (trad. franç.), op. cit. Michel HAYEK, *Liturgie maronite. Histoire et textes eucharistiques*, Paris, 1964, 435 p. Michel HAYEK, «Maronite (Eglise)», art. cit.

clèse). Aussi, le patriarche Sarkîs al-Rizzî en interdit-il l'usage dans sa « nation ». La seconde édition de 1716 ne rétablit pas les formules consécratoires traditionnelles, ni l'épiclèse. Mais les Maronites discutent encore au synode de 1736 de la nécessité d'adopter la norme romaine ou de revenir à la tradition. D'ailleurs jusqu'à aujourd'hui, des paroisses préfèrent recourir au manuscrit plutôt qu'au texte imprimé¹⁸.

La validité de la célébration eucharistique melkite, qui est celle de Byzance, n'est pas remise en cause par l'Eglise romaine. Cependant, au début du XVIII^e siècle, Aftîmyûs Şayfî innove en adoptant la tradition occidentale, supprimant l'épiclèse et le fait de rajouter de l'eau chaude dans le calice (zéon). Il est plusieurs fois rappelé à l'ordre sur ces points par la Propagande, mais le débat se prolonge pendant une grande partie du siècle¹⁹.

Les observateurs « francs » s'entendent pour juger les offices longs et ennuyeux. Il n'est pas certain que les fidèles orientaux partagent ce point de vue. Les Eglises orientales n'ont jamais connu les réticences occidentales à réciter l'office dans la langue du peuple. Chez les Melkites, l'essentiel est en arabe dès le XVII^e siècle. A Damas, les Psaumes se chantent en arabe dialectal, les Epîtres et Evangiles se récitent en grec, en arabe et en turc. Mais par son zèle inspiré des directives de Bellarmin, le jésuite Queyrot aurait obtenu qu'on adopte l'arabe « littéral » pour les Psaumes, et qu'on remplace le turc par le latin pour les lectures. Les Maronites font l'office en syriaque, mais lisent les textes en arabe. On a vu que le patriarche Duwayhî n'était guère hostile à une célébration tout entière dans cette langue. De fait, la pratique a existé, constamment combattue (jusqu'au XX^e siècle) par les autorités romaines, mais constamment reprise par les Maronites²⁰.

Les fidèles pouvaient donc suivre au moins en partie la célébration liturgique. Les connaissances linguistiques étaient peut-être

¹⁸ Pierre DIB, *Etude sur la liturgie maronite*, op. cit., p. 34-39. Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 99-104.

¹⁹ Pour Şayfî : voir chap. III, note 26. Sur les innovations rituelles, voir en particulier SC, MELCHITI, 2, f.5r, 6rv, 1724.

²⁰ Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire...*, T.2, p. 220 et p. 244 (Nicolas Poirresson). Pierre DIB, *Etude sur la liturgie maronite*, op. cit., p. 45-86. Bellarmin admet la célébration des liturgies en langue nationale chez les Arméniens, les Ruthènes et les Maronites, à condition que ces langues ne soient pas comprises par le peuple : Alphonse DUPRONT, « De l'Eglise aux temps modernes », *R.H.E.*, 66, 1971, p. 434. Le débat sur l'usage des langues liturgiques « vulgaires » dans les Eglises orientales unies s'est prolongé jusqu'en 1960, les papes « concédant le privilège » de célébrer dans la langue du peuple, alors que cet usage était reconnu de temps immémorial en Orient, sans poser de problème :

moins faibles qu'on ne le croit généralement. Il faut admettre aussi que des illettrés puissent mémoriser entièrement des textes en grec ou en syriaque sans en comprendre le sens. Le rôle du diacre, qui anime l'assemblée, et des chantres qui entonnent les parties du chœur, favorise une certaine participation populaire. Dandini relève qu'«il y a encore un clerc qui dit beaucoup plus de choses que le célébrant, et tout le peuple en dit aussi une bonne partie, chantant ensemble d'un même ton»²¹.

Les fidèles participent également par la vue (les lumières, les icônes, les costumes liturgiques), l'odorat (l'encens), et le geste. Chez les Grecs, avant la consécration, l'officiant fait une procession dans l'église en portant le pain et le vin pendant laquelle les hommes enlèvent leur turban en criant *Kyrie Eleison*, et en se frappant la poitrine. Les Européens notent qu'on ne se met pas à genoux, et qu'on ne joint pas les mains. Les gestes de la prière sont plutôt les bras entrouverts, les paumes tournées vers le ciel, et le signe de croix, répété un très grand nombre de fois²².

Le comportement des fidèles à l'office n'est pas toujours édifiant, si l'on en croit une lettre pastorale d'Athanâsyûs Dabbâs aux Alépins, renouvelée par ses successeurs, dans laquelle il interdit aux hommes et aux femmes de porter à l'église du vin ou du *'araq*, pour ne pas faire de la maison de Dieu une taverne (*hânût*)²³.

Cependant, plusieurs témoignages occidentaux rapportent aussi avec étonnement l'assistance des séculiers aux offices des heures monastiques. Dandini affirme qu'il y toujours grand concours de peuple à cette occasion dans les monastères maronites. De la Roque est édifié lorsqu'arrivant dans un modeste village maronite (Arger), il a l'occasion d'observer la dévotion des habitants et de leur curé :

«Ils ne se contentèrent pas de faire le soir de très-longues prières en commun, ils retournèrent à l'Eglise sur le minuit, à cause qu'il étoit le lendemain Dimanche, et ils chantèrent l'Office deux heures en langue syriaque, qui est celle de l'Eglise Maronite».

Lorsque vers 1668 le pacha de Saïda ravage les villages autour d'Acre, leurs habitants musulmans, grecs et maronites trouvent refuge sur le Mont Carmel un mois durant. Et pendant leur séjour, ils

Néophyte EDELBY (IDLIBI), «Liturgie byzantine en langue vivante», *R.O.C.*, 1960, X, p. 227-244.

²¹ Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 102 et 103, p. 105.

²² Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique très particulière des Saints Lieux ...*, op. cit., p. 335-336. L'agenouillement et la gèneuflexion n'auraient été adoptés en Occident qu'à partir du XIII^e siècle : Alphonse DUPRONT, *Du Sacré*, op. cit., p. 507.

²³ «Manshûrân li-l-baṭryark Athanâsyûs Dabbâs wa-l-muṭrân Ighnâtyûs Karbûs», art. cit., p. 8.

se lèvent à minuit pour entendre les carmes chanter l'office, qui dure deux heures²⁴.

A côté de la participation à la liturgie, le principal élément de la pratique religieuse chrétienne est le jeûne. Tous les Européens s'entendent pour le juger excessivement sévère, d'autant que les enfants y sont soumis dès le plus jeune âge. Les religieux latins sont souvent contraints de respecter les règles orientales en la matière, pour ne pas être occasion de scandale. (*Annexe 3, f.115rv*). Ceux qui, comme les carmes, renoncent à toute consommation de viande, jouissent pour cela de la même considération que les ascètes orientaux, chrétiens ou musulmans.

Les jeûnes des Eglises orientales sont au nombre de quatre. En dehors du Carême, la période de jeûne est environ de quinze jours avant la fête des Apôtres (Pierre et Paul), et de même avant celle de la Vierge (Assomption). Avant Noël, elle est de quarante jours chez les Grecs (vingt chez les Maronites). Pendant le Carême, on s'abstient de manger jusqu'à deux ou trois heures avant le coucher du soleil. Pendant les autres jeûnes, de même que les mercredis et les vendredis de toute l'année, on ne prend pas de nourriture jusqu'à midi. Les abstinences sont particulièrement rigoureuses, puisque la viande (y compris le poisson, pendant le Carême), les laitages et les œufs sont interdits tous ces jours.

Ces règles draconiennes sont apparemment assez mal vécues par une grande partie des fidèles, et l'incursion des Latins offre l'occasion de se convertir aux mœurs occidentales, moins rigoureuses. Au XVIII^e siècle, Rome tente en vain de faire respecter les anciens usages dans ce domaine : il est évident que la majorité des chrétiens (même séparés) penche pour les innovations plus laxistes. Comme pour d'autres questions, Aftîmyûs Sayfî est un des premiers à adopter la nouveauté, dispensant même ses moines salvatoriens de l'abstinence de viande, pourtant généralisée dans le monachisme oriental²⁵.

L'assistance à la prédication est une autre forme de pratique religieuse. Les missionnaires notent que les fidèles interpellent le pré-

²⁴ Citation : Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie*, op. cit., T.1, p. 204-205. Au Carmel : SOCG, 240, f.217-220, Alep, 20 juin 1668. Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 102 et 103.

²⁵ Dossier très complet sur la question des jeûnes dans CP, MELCHITI, 80, 1743, f. 224r-262v, *Ristretto delli dubi da esaminarsi nella C.P de P.F deputata della S.S. Papa Benedetto XIV...*, p. 11-20. Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 105-106. Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique très particulière des Saints Lieux ...*, op. cit., p. 337-338. Antoine RABATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire...*, op. cit., T.1, p. 50; T.2, p. 252 (Nicolas Poirresson).

dicateur, et manifestent bruyamment leur approbation pendant son sermon.

Les Latins, même les meilleurs dans la pratique des langues orientales, n'arrivent pas à égaler les Orientaux dans l'éloquence, et doivent souvent recourir à leur intermédiaire pour convaincre, quitte à leur fournir les arguments du discours. Des personnages comme Malâtyûs Karma exercent une véritable fascination sur leur auditoire. D'après son biographe, le public accourt de loin pour l'entendre et «voir son icône»; des savants et des gens de qualité lui rendent visite pour lui demander conseil; certains lui envoient des questions de leur pays. Plus tard, le jésuite Jean Amieu doit reconnaître que le patriarche grec (Makâryûs Al-Za'im) prêche assez bien, sans avoir appris ni la philosophie, ni la théologie. En 1667, Istifân Duwayhî est le principal prédicateur catholique à Alep, faisant des sermons en arabe, syriaque et italien. Cette année-là arrive dans la ville le vertabieh arménien Nerses, cheminant sur la route de Jérusalem (*Annexe 3*). Il attire à lui des foules immenses d'auditeurs, dont beaucoup ne doivent comprendre que le ton vengeur de ses discours en arménien²⁶.

Le capucin Justinien de Neuvy, homme d'expérience, le gratifie d'un talent de prédicateur qu'il n'a jamais rencontré auparavant. Il reconnaît sa puissance et sa persuasion, capables de retourner tout Alep contre les missionnaires en un seul sermon. Mais il manque à ses yeux de théologie et de philosophie. C'est pourquoi, il commet de grosses erreurs en matière de foi et de cas de conscience, et se sert même de termes mal examinés! Aussi, avec le carme Anselme de l'Annonciation, Justinien tente-t-il de le neutraliser, voire de le manipuler, avant qu'une sincère amitié ne s'installe entre eux.

Dans un genre plus profane, les recueils de poésie parvenus jusqu'à nous sont très nombreux. Peut-être est-ce le genre littéraire le plus cultivé au XVII^e siècle. Il s'agit d'une poésie populaire, en arabe dialectal, le *zajal*. Elle choisit souvent des sujets religieux. Elle peut raconter une vie de saint. Elle chante de préférence la gloire de la Vierge, notamment celle de Şaydnâyâ. Chez les Maronites, Gibra'îl Ibn Al-Qilâ'î s'est illustré dans le *zajal* au début du XVI^e siècle, et a

²⁶ Lâwundîyûs KALZI (édit.), «Ḥayât al baṭriyark Aftîmyûs Karma al-Anṭâkî...», art. cit., p. 44, p. 84; ARSI, GALLIA, 95, III, f.618r-627v; SC, FRANCIA, 3, f.109v-112r; ARCD, Plut 245, c1, Anselme de l'Annonciation. Autres prédicateurs arméniens séjournant à Alep : SC, FRANCIA, 3, f. 118v, 1667 et f.54v, 1668. Un prêtre syrien de Şadad fait des discours «hérétiques» dans la même ville : SOCG, 470, f.402rv, 405rv, Antoine Resteau, 21 avril 1678. Eloquence de Mikhâ'il Baja' en 1701 : SOCG, 540, f.186rv-189r. Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, p. 286, évoque les prédicateurs arméniens qui s'élèvent contre les fumeurs de tabac. Le même auteur mentionne également le passage d'un prédicateur musulman à Alep : *ibidem*, p. 15.

répandu ainsi une vision épique de l'histoire de son peuple, uni derrière ses chefs temporels et spirituels, résistant aux assauts des armées et des hérésies. Duwayhî mentionne dans sa chronique l'évêque Buṭrus, mort en 1606, auteur de nombreux *madâ'ih* (panégyriques) «à la manière des Arabes»²⁷.

Si une partie de cette poésie s'est conservée écrite, elle était avant tout destinée à être apprise par cœur, à être récitée ou chantée. Elle pouvait appartenir au capital de connaissances d'un illettré. Sans doute, sa diffusion était-elle bien plus considérable que les manuscrits conservés peuvent le faire penser.

La poésie était un moyen de communication des renseignements et des connaissances. Al-Qilâ'î a consacré des *zajaliyyât* à la médecine et à l'astronomie. Au début du XIX^e siècle, l'émir Bashîr commande à Nicolas Al-Turk un poème à but pédagogique pour apprendre au peuple quelles sont les précautions à prendre contre la peste. Chantés, les vers pouvaient prendre aussi un ton polémique ou satirique. Le jésuite Jean Amieu rapporte en 1651 qu'on chante des couplets de dérision contre la confrérie de laïcs instituée par les Pères à Saïda. Après la mise en accusation du patriarche 'Awwâd, plusieurs témoignages affirment qu'on compose des chansons sur ses péchés dans les cafés, du Caire à Istanbul. Lorsque les Melkites catholiques se déchirent entre adhérents et adversaires de Jawhar, la poésie fait partie des armes de la propagande partisane. Notons cependant que l'écrit n'est pas absent dans ce genre de controverses : le tract et l'affiche apparaissent également quelquefois²⁸.

Ces exemples, comme ce que nous avons dit à propos des ma-

²⁷ Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., vol. IV, T.1, p. 231-240. Vie de Saint Alexis sous forme d'hymne rimé, dont un exemplaire en karshûnî date de 1673 : Louis SHAYKHU (CHEIKHO), «Madîḥa Rajul Allâh», *Al-Mashriq*, 8, 1905, p. 650-658. Chansons sur Sainte Barbe, chantées jusqu'au XX^e siècle : Louis SHAYKHU (CHEIKHO), «'Id al-qiddîsa Barbâra fî Sûriyya», *Al-Mashriq*, 1, p. 1131-1134, 12. Dialogue entre l'homme, la mort et la patience; histoire de la conversion de Saint Paul : Joseph NASRALLAH, «Al-âdab al-malakiyya fî-l-lugha al-'arabiyya», *Al-Masarra*, 33, 1947, p. 9 et p. 84-85. Istifân AL-DUWAYHÎ, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 298. Iliya F. HARIK, *Politics and change in a traditional Society...*, op. cit., p. 128-131.

²⁸ Jean LECERF, «Littérature dialectale et renaissance arabe moderne», *B.E.O.*, 2, 1932, p. 179-258. Kamal S. SALIBI, *Maronite historians of mediaeval Lebanon*, op. cit., p. 26. «Arjûna fî waṣf al-tâ'ûn li-l-shâri' al-majîd al-marḥûm Nî-qûlâ Al-Turk», *Al-Mashriq*, 2, 1899, p. 637-640. Traduction française dans Daniel PANZAC, *La peste dans l'Empire Ottoman*, op. cit., p. 577-579. Poèmes et tracts : Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rikh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 72. Mention de chansons : AR-SI, GALLIA, 95, III, f.618r-627v, Jean Amieu; SC, MARONITI, 2, f.60rv, 23 oct 1710; SOCG, 574, f.149rv, 150r, 15 août 1710; BN, Mss. Fr., 17881, f.28v, 1668; ARCD, Plut 245h, 1682; ACTA, 141, 1771, f.273r.

nuscripts et de la peinture, montrent que les chrétiens de Syrie, avant même l'arrivée des missionnaires et l'ouverture des collèges à leur intention à Rome, ne vivaient pas dans un monde clos. Leurs relations avec l'environnement méditerranéen les rattachaient aux domaines orthodoxe et latin par des liens plus ou moins directs. La conquête ottomane a certainement favorisé la circulation des hommes, des idées et des marchandises dans l'univers de la chrétienté orientale unifié dans un vaste ensemble.

Alep et les autres villes de Syrie sont des étapes du pèlerinage en Terre Sainte, qui voient passer régulièrement des prédicateurs comme Nerses ou d'autres personnages, originaires des différentes Chrétientés orientales. Makâryûs Al-Za'îm qui visite les Lieux Saints quand il est évêque d'Alep, fait le chemin du retour avec un catholikos de Géorgie, ce qui lui offre l'occasion de nouer des liens qui lui serviront plus tard, quand il se rendra dans ce pays. Vers 1750, deux prêtres russes, allant à Jérusalem, rencontrent Mikhâ'il Brayk à Damas et l'informent que l'année précédente, le roi de France a prié la reine de Russie de l'autoriser à envoyer dans son pays des marchands accompagnés de religieux («*al-bâdariyya*») pour leur faire les offices. Brayk leur répond qu'il ne faut pas autoriser les Pères à tromper les chrétiens et à altérer leur esprit, comme ils l'ont fait au *Mashriq*²⁹.

UN FONDS COMMUN DE CROYANCES

La recherche historique a mis l'accent sur l'existence en Europe, au temps des deux Réformes, d'une religion «populaire», d'un espace de croyances et de pratiques magiques souvent plus proches du paganisme que du christianisme formel. L'insécurité, la dépendance envers les phénomènes climatiques, l'impuissance face à la maladie et à tous les accidents naturels, rendaient nécessaires des rituels de protection plus ou moins encadrés par le clergé.

Il n'en va pas différemment dans la société du Proche-Orient. Comme un chrétien ne se différencie pas radicalement dans son comportement social et familial de son voisin druze ou sunnite, il ne s'en éloigne pas tout à fait dans ses croyances et dans ses gestes religieux. L'islam, comme le christianisme, a dû composer avec les exigences humaines, accepter le compromis avec des croyances et des pratiques antéislamiques. Toutefois, celles-ci ne se réduisent pas à un marchandage superstitieux avec l'Au-delà. Elles se rattachent

²⁹ Bûlus AL-HALABI, *Voyage du Patriarche ...*, op. cit., p. 49. Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rîkh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 29. ARSI, GALLIA, 95, III, f.563r-572v, Saïda, 19 fév. 1647, Jean Amieu évoque un caloyer moscovite sachant un peu de latin.

aussi à des structures mythiques, à des archétypes eschatologiques communs aux trois religions monothéistes³⁰.

Jean de la Roque arrive à Saïda en 1688, au moment où la sécheresse est telle que le coton et les mûriers périssent sur pied. L'évêque melkite, comme les religieux latins, ordonnent des prières publiques. Les cordeliers exposent le Saint-Sacrement plusieurs jours de suite dans leur église. Les juifs prient dans leur synagogue. Sans effet. Puis, les musulmans recourent au rituel de l'*istisqâ'*, dont l'origine remonte à la *jâhiliyya* (époque antéislamique) pour implorer Dieu, afin qu'il envoie la pluie. Il y a forte affluence dans la Grande Mosquée. Après de longues prières, une procession s'organise, pour faire le tour de la ville. En tête, on porte les «drapeaux de Mahomet», des livres du Coran et de ses principaux commentaires. Puis viennent les imams, les employés des mosquées, les derviches, les gens de loi et de justice. «Ils marchaient tous gravement, les yeux baissés portant de longs chapelets, et faisant ensemble une espèce de psalmodie». Le pacha suit, accompagné de ses adjoints et des chérifs, devant une multitude de la ville et des environs, «qui ne faisoit pas la moindre confusion». Le cortège sort de la ville par une porte, jusque dans un grand champ proche. Là, on redouble de cantiques et de prières. Le pacha prend une charrue et trace quelques sillons. Il n'a pas fini, qu'un orage se forme, que la pluie se met à tomber, persistant tout le jour et une partie de la nuit suivante.

«Enfin le Ciel, qui fait ses grâces quand et comme il lui plaît, et qui fait pleuvoir sur le juste et sur l'infidèle, permet qu'il tomba en même temps une si grande abondance d'eau, que tout ce qui composoit cette procession eut beaucoup de peine à gagner la ville en désordre»³¹.

Dans de telles circonstances, comment un chrétien de Saïda aurait-il pu nier une part d'efficacité à l'islam, à ses prières et à ses rites? D'ailleurs, l'organisation d'une procession de rogation et le déroulement-même de celle-ci n'était pas plus étrangère à son univers qu'à celle des musulmans. Quaresmius rapporte que c'est l'inverse qui s'est produit à Jérusalem. Les membres des trois religions ayant vainement invoqué Dieu pour faire venir la pluie, le gouverneur concède aux Pères de Terre Sainte l'organisation d'une procession solennelle autour de la ville, qui déclenche immédiatement l'averse.

³⁰ Louis MASSIGNON, «Le folklore chez les mystiques musulmans», *Opera Minora*, rassemblées par Youakim MOUBARAC, Beyrouth, 1963, T.2, p. 345-352. Du même : «Les «sept Dormants» apocalypse de l'Islam», *Ibidem*, T.3, p. 104-118. Du même : «Le culte liturgique et populaire des VII dormants Martyrs d'Ephèse (Ahl al-Kahf) : trait d'union Orient-Occident entre l'Islam et la Chrétienté» (étude réunie par Youakim MOUBARAC), *ibidem*, T.3, p. 119-180.

³¹ Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie*, op. cit., T.1, p. 8-14.

En reconnaissance, il autorise à nouveau la procession des Rameaux, qui était interdite depuis la chute du royaume croisé³².

Mais nous sommes encore dans le cadre des pratiques publiques et des religions formelles, strictement encadrées par les docteurs et le clergé. Les pèlerinages offrent plus de liberté aux fidèles, toutes religions confondues. Le Mont Carmel, consacré au souvenir de la Vierge, et surtout de Saint Elie, est un terrain de choix pour l'expression de croyances et de rites communs. Le personnage mythique de *Al-Khidir* («Le Vert»?), mentionné dans le Coran, est complexe et changeant dans la tradition musulmane. Il présente en tout cas de fortes analogies avec le Prophète Elie (*Ilyâs*). Sur la côte syrienne, *Al-Khidir* est le protecteur des navigateurs musulmans, tout comme Saint Elie est celui des marins européens, qui tirent un coup de canon et chantent un *Salve* à la Vierge en croisant au pied du Carmel³³.

Sur le flanc de la montagne, les santons musulmans tiennent une mosquée *Al-Khidir* dans une des grottes, où Saint Elie est dit avoir vécu. Dans le déroulement du pèlerinage «catholique», décrit par le carme Giambattista di San Alessio (1780), elle forme la quatrième et la cinquième station. Les chrétiens doivent payer un para pour y entrer, et laisser leurs chaussures à la porte. Quant aux «schismatiques» et aux «hérétiques», qui échappent à l'autorité des carmes, ils y passent ordinairement une nuit, comme les druzes et les juifs. Ils tuent une chèvre ou un mouton, et les mangent dans des ustensiles de cuisine prêtés par le santon.

Les pèlerins sont également attirés par un autre lieu, une sorte de promontoire,

«très agréable, et quasi exposé à l'Orient, où il y a des grands arbres de *findiano*, sorte de chêne toujours vert, qui a des feuilles piquantes, et qui produit des glands. A l'ombre de ces plantes, les Grecs des environs vont parfois faire oraison, disant qu'en ce lieu ont été martyrisés quarante moines du Carmel».

«Ce lieu est aussi vénéré par les Turcs, car le bruit court parmi eux, que diverses personnes de leur secte, s'étant installées à dormir à l'ombre des dits arbres, et ayant bu de l'eau d'une fontaine voisine, ont guéri des diverses maladies qu'ils avaient».

³² FRANCISCUS QUARESMIUS, *Historica Theologica et Moralis Terrae Sanctae elucidatio*, Venise, 1881, T.2, p. 255 a. Il est cité par Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre...*, op. cit., T II, p. 299-301. Nicolas Poirresson affirme que la même procession s'est tenue à Saïda en 1652 : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire...*, op. cit., T.1, p. 48. Toufic FAHD, «Istiskâ'», *E.I.2*, T.4, p. 282-283. Jean DELUMEAU, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, 1989, p. 90-176 : «Le phénomène processionnel».

³³ A.J. WENSINCK, «Ilyâs», *E.I.2*, T.3, p. 1184-1185; du même, «Al-Khadir», *ibidem*, T.4, p. 935-938.

On voit la fascination du site. L'usage prêté aux musulmans rappelle la coutume très ancienne de l'incubation, commune aux fidèles des deux religions, qui consiste à dormir dans le sanctuaire ou près de la tombe d'un saint pour en obtenir une guérison. Elle est encore (discrètement) pratiquée de nos jours³⁴.

Les carmes, qui se sont réinstallés sur la montagne en 1633, ont su capter une part de la dévotion populaire, et y vivent de la charité des chrétiens, orientaux et occidentaux, comme des aumônes des musulmans, qui les vénèrent pour leur austérité et leurs connaissances médicales. Malgré la condamnation officielle de l'islam, les images des saints, au Carmel comme dans les autres sanctuaires chrétiens, exercent une fascination certaine sur les musulmans :

« Au milieu de leur extrêmes nécessités, et particulièrement dans leurs maladies, ils invoquent les images de la Vierge et du prophète Elie, chose étonnante quand on considère l'article de leur loi, qui fait défense d'honorer les tableaux des saints. J'eus plus d'une occasion d'observer leur zèle et leur ferveur, pendant quarante jours que je passai dans le monastère »³⁵.

Le Mont Carmel, environné de populations mêlées, de druzes, de chiites, de sunnites, de juifs, de chrétiens de diverses obédiences, est, avec son histoire multimillénaire, un lieu privilégié pour les contacts et les échanges. Cependant, la plupart des pèlerinages chrétiens reçoivent les dévotions des musulmans.

Saint Georges (*Mâr Jurjus*), est très vénéré par les chrétiens locaux. Selon le témoignage du Gardien de la Terre Sainte Lorenzo di San Lorenzo en 1711, les Alépins sont prêts à se faire « tailler en pièces » pour lui, et croient sans le moindre doute qu'il a tué le dragon. Lorsque des missionnaires suggèrent que cette histoire pourrait être fausse, ils soulèvent un scandale parmi les fidèles. Lorenzo conseille la modération. Croire en Saint Georges ou ne pas y croire n'a pas, selon lui, de conséquence sur le Salut ou la Damnation.

Mâr Jurjus présente comme *Ilyâs* des analogies avec *Al-Khidir*. Lorsque le cheikh druze 'Abd Allâh Abî-l-Lam' (Bellama) installe les

³⁴ GIAMBATTISTA DI S. ALESSIO, *Compendio storico dello stato antico, e moderno del Carmelo*, op. cit., p. 373; p. 376; citation p. 309-310. Récit de l'installation des carmes : SOCG, 195, f.605r-610v, 19 mai 1636. L'incubation se pratique encore au couvent de Mâr Mûsâ, près de Nabak (témoignage du P. Paolo Dal'Oglio). C'était un usage courant au Liban au début du XX^e siècle : BÉCHARA CHEMALI, « Naissance et premier âge au Liban », art. cit., p. 734. JOSEPH GOUDARD, *La Sainte Vierge au Liban*, op. cit., p. 49, 54, 87, 205, 237. L'auteur signale aussi un cas de sacrifice d'un mouton à la Vierge (p. 58), et une coutume d'offrir un agneau ou un veau à un sanctuaire à chaque printemps (p. 308).

³⁵ GIOVANNI MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre...*, op. cit., T II, p. 129. BERNARD HEYBERGER, « Entre Byzance et Rome : l'image et le sacré... », art. cit., p. 532-534.

capucins sur sa terre 'de Şalîma, il veut tout naturellement dédier leur hospice à Saint Georges, honoré des druzes, des musulmans et des chrétiens. Le capucin Adrien de Crozon, jugeant que la présence d'un monastère maronite consacré à ce patron est suffisante, le persuade de placer plutôt sa fondation sous la protection des saints Pierre et Paul. Le cheikh Naşr demandant à Rome des indulgences pour son couvent de Saint-Georges Al-Rûmiyya au Kisruwân, l'appelle «*Mâr Jurjus al-Khidr*». L'église élevée sur le lieu-même où le saint a terrassé le dragon près de Beyrouth, où chrétiens et musulmans venaient demander des grâces et apporter des offrandes, a été transformée en mosquée «*Al-Khidr*» après sa confiscation par le pacha de Saïda en 1661. Le grand couvent grec de Mâr Jurjus al-Hamîra (aux pieds du Krak des Chevaliers), donne l'hospitalité à tous les passants, quelle que soit leur religion. Le jour de la fête patronale, une ombre (celle de Saint Georges) passe derrière la fenêtre de l'église où le peuple est assemblé. Aussitôt, tous crient «*al-khidir! al-khidir!*», et les femmes poussent des «you-yous»³⁶.

La Vierge de Şaydnâyâ («Notre Dame de Sardesai» ou «de Sardinelle», chez les pèlerins occidentaux du Moyen-Age) le grand pèlerinage des environs de Damas, qui soigne en particulier les yeux, reste très populaire parmi les chrétiens de toute confession. Les Orientaux qui rejoignent Jérusalem par la route intérieure s'y arrêtent assez souvent. Les musulmans y viennent, comme dans tous les sanctuaires de Marie, à commencer par ceux de la Terre Sainte. L'essor de la dévotion mariale au Liban à cette époque s'accompagne aussi d'une montée de la vénération druze et chiite pour la Vierge et ses chapelles³⁷.

³⁶ SOCG, 559, f.335rv-336r, Adrien de Crozon. SOCG, 562, f.181rv-182rv (arabe), f.180rv (trad. ital.), le cheikh Naşr. SOCG, 578, f.656r-661r, Elia Giacinto di S. Maria : relation de sa visite à Mâr Jurjus et de la cérémonie de l'«ombre», 3 fév. 1711. Henri GUYS, *Relation d'un séjour...*, op. cit., T. 1, mention de la mosquée «*al-khidr*» : p. 48; mention de l'«ombre de Saint Georges» : p. 110. Domenico MAGRI, *Breve racconto del viaggio al Monte Libano*, op. cit, p. 46 – 47, à propos de Saint-Georges de Beyrouth. Témoignages contemporains sur le culte populaire à Saint Georges : Thom SICKING, «Takrîm al-qiddîsîn maṭḥhar min maṭḥâhir 'ilm al-lahût al-sha'bî», *Al-Mashriq*, 1993, 1, p. 30-36.

³⁷ Habîb ZAYYAT, *Khabâyâ al-zawâyâ min ta'rîkh Şaydnâyâ*, Harissa, 1932, 296 p. Joseph NASRALLAH, «Voyageurs et pèlerins au Qalamoun», art. cit. (voir, *ibidem*, p. 25-26, l'intérêt de Shaykh Nabûlûsî pour Sainte Thècle). Henry MAUNDRELL, *A journey...*, op. cit., p. 176 et suiv. : signale l'huile de Şaydnâyâ qui fait des cures merveilleuses pour les yeux, et mentionne les nombreux bibelots suspendus près de l'image miraculeuse (cachée à la vue). Sur les dévotions musulmanes à la Vierge : Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., p. 7 et 10. Bernard HEYBERGER, «Entre Byzance et Rome : l'image et le sacré...», art. cit., p. 533-534.

Les pratiques du pèlerinage, d'expression très simple, avec une gestuelle qui n'est pas spécifiquement chrétienne, avec une présence sacerdotale plutôt faible, autorisent un certain syncrétisme. Toutefois, les différences ne sont sans doute pas entièrement effacées. Quelles prières un druze, un chiite ou un sunnite récite-t-il dans le sanctuaire? Quels gestes accomplit-il, au lieu du signe de croix? D'ailleurs, le pèlerinage, surtout lorsqu'il est collectif, est aussi affirmation de la spécificité chrétienne. Au Mont Carmel, un vieux baptistère dans la grotte de Saint Elie sert de temps immémorial aux chrétiens des environs, qui viennent y faire baptiser leurs enfants pour les placer sous la protection du Prophète et de la Vierge. D'avril à octobre, ils affluent de toute la Galilée, souvent en famille, accompagnés de leurs clercs. C'est le jour de la fête du Saint, le 31 juillet, qu'ils sont le plus nombreux. Ils font dire des messes, ils brûlent beaucoup de chandelles et d'encens, et recommandent leur progéniture à Saint Elie. Quand un enfant a entre huit et dix ans, ils le mènent au Carmel, où ils lui font tailler les cheveux en forme de croix par un prêtre. Puis ils le conduisent processionnellement hors du sanctuaire en chantant des hymnes et des psaumes, tandis que les hommes tirent des salves de fusil. Au milieu de la place, l'enfant est monté sur un cheval, et tout le monde l'entoure en battant des mains et en criant.

Les autres lieux sont également le théâtre de manifestations collectives. Chaque zone de forte présence chrétienne semble avoir eu son pèlerinage «régional». Les Maronites du Mont Liban montent aux Cèdres derrière leur patriarche pour la fête de la Transfiguration, et se rendent à Qannûbîn pour l'Assomption. Selon Magri (1624), la cérémonie religieuse est suivie, dans ces deux occasions, par un repas gratuit pour tous les participants. Pour demander des intercessions, les Maronites vont à la grotte de Sainte Marine ou au monastère de Saint Antoine de Quzḥaya. Ceux qui migrent vers le sud y élèvent des chapelles, ou y réinvestissent des lieux qui ont été, d'après eux, des sanctuaires chrétiens. Parfois, ils emportent de leur ancien village l'image pieuse qui doit décorer leur nouvelle église³⁸.

³⁸ A Damas aujourd'hui, les prêtres conseillent aux visiteurs musulmans embarrassés, de réciter la Sourate de Maryam (*Coran*, XIX) devant l'image miraculeuse de la Vierge de Suffanyé. GIAMBATTISTA DI S. ALESSIO, *Compendio istorico dello stato antico, e moderno del Carmelo*, op. cit., p. 305, p. 373-375. *Ibidem*, p. 298, p. 311-315, p. 337 : investissement des Grecs catholiques (Ibrahîm Şabâgh) dans le sanctuaire du Carmel dans la seconde moitié du XVIII^e s. Béchara CHEMALI, «Naissance et premier âge au Liban», art. cit., p. 1072-1086, sur le pèlerinage en général, et sur la manière de laisser pousser une touffe de cheveux sur la tête des enfants. Paul LUCAS, *Voyage du Sieur Paul Lucas fait en 1714...*, Rouen, 1719, T.1, p. 339-340, signale au-dessus de Saïda le Mont Sidon planté de 30 oliviers qu'on dit remonter au Christ, où les Maronites et les «Francs» viennent faire

Les chrétiens de Damas vont passer deux ou trois semaines à la fin de l'été sur les hauteurs melkites de Saydnâyâ et de Ma'lûlâ, ou au couvent syrien de Mâr Mûsâ près de Nabk. Et ces séjours, dans la tradition des fêtes annuelles, leur offrent aussi l'occasion de réjouissances profanes. Curieusement, nos sources sont muettes sur les pèlerinages des Alépins. Il faut dire que la plupart d'entre eux ne sont habitants de la ville que de fraîche date, alors que les alentours sont peuplés de musulmans. Il n'est pas exclu qu'ils rendent visite aux nombreuses « villes mortes » chrétiennes des environs, notamment à Saint Siméon (*Qal'at Sim'ân*), que missionnaires et marchands occidentaux vont voir, plus par curiosité que par dévotion. Ils fréquentent en tout cas les couvents plus éloignés de Saint-Georges Ḥamîra, Saydnâyâ et Balamand. Nous avons vu d'autre part les liens privilégiés qui unissent les Alépins aux congrégations religieuses réformées du Liban au XVIII^e siècle³⁹.

Le mariage est un autre grand moment de festivités collectives, dans lesquelles l'enseignement et les canons de l'Eglise ont du mal à s'imposer face aux symbolismes traditionnels et aux exigences sociales⁴⁰. Plusieurs règlements épiscopaux, du début du XVII^e siècle

leurs dévotions et enterrer leurs morts. Même lieu décrit dans Joseph GOUDARD, *La Sainte Vierge au Liban*, op. cit., p. 47-50. *Ibidem*, p. 56 : découverte d'un autel et d'une image par un berger; p. 125, p. 138 : les chrétiens venus du nord ont apporté leur image.

³⁹ Richard POCOCKE, *Voyages de Richard Pococke...*, op. cit., vol. 3, p. 392 (Saydnâyâ, Ma'lûlâ, Mâr Mûsâ); p. 376, l'auteur signale que les Damascains vont parfois passer deux ou trois jours dans une grotte de Saint Paul, au sud de la ville (village de Deirout-Cancab); p. 317, il évoque la fête de la Transfiguration, aux Cèdres. Domenico MAGRI, *Breve racconto del viaggio al Monte Libano*, op. cit., p. 40, p. 41-42. Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rîkh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 62-63 (Saydnâyâ et Ma'lûlâ). SOCG, 578, f.656r-661r, Elia Giacinto di S. Maria affirme en 1711 que le monastère de Mâr Jurjus, qui est riche, tire davantage ses ressources de l'Egypte et d'Alep que des environs. Au XIX^e siècle, la fête de Saint Georges (23 avril) attire des Alépins sans doute chaque année : Na'ûm BAKIKHASH, *Akhbâr ḥalab*, op. cit., T.1, p. 61 (1837), p. 77, 78, 79 (1838). Vers 1700, des jeunes gens de la ville vont se faire moines à Belmont : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire...*, T.1, p. 13. *Ibidem*, p. 16 : mention d'une vieille religieuse alépine à Saydnâyâ (début XVIII^e s.).

⁴⁰ Descriptions de mariages : Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique très particulière des Saints Lieux...*, op. cit., p. 256-257. Henri GUYS, *Relation d'un séjour...*, op. cit., T. 1, p. 136-138. Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre...*, op. cit., T II, p. 170-174. Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme...*, op. cit., T.1, p. 54, Nicolas Poirreson évoque les « superstitions » des mariages arméniens à Alep, avec l'imposition des couronnes, un cortège qui conduit l'épouse aux portes de la ville, et une fête qui dure une semaine. ARCD, Plut. 245, A2, p. 42 : un carme est invité par des Arméniens à porter pour 2800 écus de bijoux et vêtements à la maison de la future mariée en 1657. Description du mariage traditionnel chez les chrétiens du Ḥa-

au XIX^e, essayent d'y mettre bon ordre. Ils cherchent d'abord à éviter les dépenses excessives et les disputes qu'elles occasionnent, en réduisant la durée de la fête (qui se prolonge normalement une semaine) ainsi que la quantité de bijoux et de tissus offerts en cadeaux à la mariée.

Ils tentent aussi de moraliser la cérémonie. Le synode de H_râsh (1644) abolit le rite de la bénédiction de l'anneau et de la ceinture du marié, qui se pratiquait traditionnellement dans l'Eglise maronite. La circulaire d'Athanase Dabbâs, gravée dans la pierre de son église d'Alep et reprise par ses successeurs, n'autorise qu'un passage de la fille et du garçon au bain avant la noce, accompagnés seulement de deux ou trois personnes chacun. Le cortège qui mène la fiancée à la maison de l'époux doit avoir lieu le matin, et être réduit à deux ou trois femmes accompagnées de deux ou trois hommes choisis. La mariée ne doit se distinguer en rien de ses accompagnatrices, ni dans sa façon de marcher, ni dans sa manière de cacher son visage, pour éviter d'éventuelles réclamations des spectateurs.

Normalement, la fille devait opposer de la résistance pour quitter la maison des parents, et il fallait s'emparer d'elle (*'akhudh 'arûs*). Le garçon devait faire semblant de s'enfuir et se cacher (*tahrîba 'arîs*). Le règlement de la confrérie des célibataires maronites d'Alep (1788) interdit explicitement à ses membres d'assister à ces deux coutumes. Une lettre de l'évêque Jarmânuṣ H_wâ (1807) autorise seules les femmes à prendre la mariée chez elle, de jour et sans festivité, et interdit à celle-ci de s'enfuir de la maison de son époux. Un autre article de la circulaire de Dabbâs prévoit qu'une personne seulement puisse procéder au «dépouillement des filles» (*khal' al-banât*), et «le mieux est que ce soit un prêtre».

Les noces sont l'occasion de danser au son de la flûte et du tambour, de manger à profusion, et de boire à l'excès le vin et le *'araq*. Malatyûs Karma, comme évêque d'Alep, puis comme patriarche, tente d'interdire ces fêtes profanes. Athanase Dabbâs exige que l'imposition des couronnes aux époux (*al-'iklîl*), qui est le principal rite oriental de la bénédiction nuptiale, n'ait lieu que dans la maison, «afin de ne pas outrager la maison de Dieu avec des grossièretés et des saouleries qui font changer la grâce du sacrement en colère»⁴¹.

wrân vers 1920 : «Ḥafla al-'urs 'inda-l-'arab ('inda maṣîhî H_wrân)», *Al-Masarra*, 1920, p. 415-420.

⁴¹ Lâwundîyûs KALZI (édit.), Ḥayât al-baṭriyark Aftîmyûs Karma Al-Anṭâkî..., art. cit., p. 47. Lâwundîyûs KALZI, «Athar ta'rikhî li-l-baṭriyark Aftîmyûs Al-Ḥamawî», art. cit., p. 410-412. Bûlus AL-ḤALABÎ, *Voyage du Patriarche ...*, op. cit., p. 35. Synode de H_râsh : Joseph FEGHALÎ, *Histoire du droit de l'Eglise maronite*, op. cit., p. 288. Bûlus QAR'ALÎ, «Manshûrân li-l-baṭriyark Athanâsyûs Dabbâs wal-muṭrân Ighnâtyûs Karbûs», art. cit., p. 7-8. Archevêché Maronite, Alep, Mss.835, «*Akhawîyya 'intiqâl al-'adhrâ li-l-'uzbân*», f.12r. Ferdinand TAWTAL

Les cérémonies collectives du mariage et du pèlerinage sont plus faciles à saisir dans les sources que les croyances et les rites individuels, plus secrets. Aussi, des enquêtes contemporaines sont-elles plus riches d'enseignement sur les pratiques divinatoires et magiques, encore très vivantes de nos jours, que les témoignages des XVII^e et XVIII^e siècles. La croyance aux maléfices, liée à la peur très forte des actions diaboliques, paraît quasiment généralisée. Plusieurs cas de possession sont signalés. Mikhâ'il Brayk rapporte qu'en 1749 une femme de Damas a eu recours à un sorcier (*sâhir*) musulman (*'ummamî*) qui lui a écrit des papiers. Satan est alors entré en elle, et on l'a portée enchaînée à l'église Saint-Nicolas, où elle est restée des jours avant que le démon ne la quittât et qu'elle guérît⁴².

Le synode maronite du Liban de 1596, réserve le péché de sorcellerie, d'enchantement et de superstition au patriarche ou à l'évêque. Celui de 1598 prévoit l'excommunication des sorciers. Dans quelle mesure l'Eglise maronite a-t-elle pu faire respecter son autorité dans ce domaine? Al-Bûdî rapporte que lorsqu'Abd Allâh Qarâ'alî commence à exercer sa charge d'évêque dans le Kisruwân (1716), il est informé qu'un cheikh Khâzin, appartenant à ses ouailles, a recours aux sortilèges pour retrouver une somme d'argent cachée. Dès que les faits sont établis, Abd Allâh proclame l'excommunication du coupable, ce qui provoque une très vive émotion. D'après Al-Bûdî, le patriarche et les évêques ont cru que leur collègue était au bord de la folie. On fait pression sur lui, on le menace, pour qu'il lève la sanction sans que le pécheur ne soit obligé de faire amende honorable. Qarâ'alî reste ferme. Alors, l'excommunié vient en personne pour l'agresser, lui déniant le droit de sanctionner un cheikh. L'évêque l'ayant laissé parler, lui répond calmement qu'il déshonore sa *tâ'ifa* par son commerce avec les démons, et que c'est son devoir de pasteur de le blâmer. L'autre, touché par ces paroles, dépose son turban et son arme, et se prosterne devant Qarâ'alî, qui le relève dans un bain de larmes, lui impose une peine canonique en espèces et en blé pour les pauvres, et proclame sa réconciliation. Quelques temps après, le cheikh retrouve l'argent, et clame les mérites de Abd Allâh⁴³.

(TAOUTEL), *Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab*, op. cit., T.1, p. 110-111, règlement de l'évêque maronite Ḥawâ (1807), art.5. Na'ûm BAKHKHASH, *Akḥbâr Ḥalab*, op. cit., T.1, p. 216 : rappel des règlements pour l'ensemble des *tâ'ifa*-s (1843).

⁴² Exorcismes à Damas : Mikhâ'il BRAYK, *Ta'rîkh bilâd al-shâm*, op. cit., p. 22. Et à Alep : SOCG, 99, f.236rv, 239rv, 16 juillet 1630. ARCD, Plut 245 H (non paginé), avril 1672, 18 mars 1677. Voir la puissance des démons dans l'affaire Hindiyya : CP, 136, MARONITI, f.26r-28r, *ristretto*; f.57r-78r, *estratto*.

⁴³ Joseph FEGHALI, *Histoire du droit de l'Eglise maronite*, op. cit., p. 247, p. 267. Antoine RABBATH (édit.), «*Sîrat al-ḥibr al-ṭayyib al-dhikr 'Abd Allâh Qarâ'alî al-ḥalabî...*», p. 801-802.

Dans leur rapport de 1729, des Maronites anciens élèves de leur collège romain racontent leurs courses dans les campagnes, faisant la mission et pourchassant la sorcellerie. Dans le 'Akkâr, ils trouvent :

« quelques-uns de nos Maronites enchantés à mort par des ensorcellements et des maléfices d'un prêtre grec appelé Afara et pour cela, réfugiés auprès d'autres sorciers pour retrouver leur santé première; et embarrassés dans cela et dans d'autres péchés publics que leur ont enseignés des prêtres schismatiques grecs; et ayant pris tout de suite les livres et papiers magiques, nous les avons brûlés et donné des pénitences publiques aux pécheurs publics; nous les avons absous, recevant d'eux la promesse de ne plus recourir à de tels nécromantiens... »⁴⁴.

Ces écrits sont couramment portés en amulettes, surtout par les femmes. La relation des capucins d'Alep (*Annexe 3, f.111r-112r*) nous les décrit assez précisément. Ils peuvent contenir des extraits de la Bible (les Psaumes et l'Evangile de Saint Jean), ou les prières de Saint Cyprien. Certains chrétiens demandent aussi des versets du Coran aux cheikhs musulmans. Alors que les missionnaires maronites disent brûler les écrits magiques, le monastère Saint-Antoine de Quzhayya, appartenant à la même « nation », spécialisé dans le traitement des fous et des possédés, diffuse des conjurations destinées à être lues ou portées, dont l'une, datant du XVIII^e siècle, est arrivée dans les archives de la Propagande. Elle ressemble à celles que décrit le capucin d'Alep. Elle protège contre sept sortes de démons différents : ceux qui s'attaquent au corps humain ou au fœtus dans le ventre de sa mère, ceux qui apparaissent en songe avec des membres de mâle ou de femelle, ceux qui prennent la voie aérienne et apparaissent à tout le monde, les Asmodées, ceux qui empêchent les âmes des justes de monter au Ciel, ceux qui prennent des formes terribles... Contre eux sont invoqués l'« Ange fidèle » (influence latine?), la Vierge avec son Fils, la mort et l'enterrement du Christ, la pauvreté et la chasteté de Saint-Antoine. Le texte appelle le signe de croix sur le porteur de la conjuration, et cite le Prologue de Saint Jean (« *In principio erat Verbum* »), référence courante des rites ma-

⁴⁴ SC, MARONITI, 4, f.38rv, 39rv, 25 sept. 1729; *ibidem*, 30 nov.1734. Citation, *ibidem*, f.39rv : « *alcuni de nostri Maroniti incantati morti dalle fatucchierie e malefici di un sacerdote greco chiamato Afara, e perciò rifugiati ad altri stregoni per recuperare la pristina sanità, ed imbrazzati in questo, ed altri peccati pubblici insegnatigli da sacerdoti schismatici, greci; e subito presi li libri, e carte magiche, le habiamo abrugiate, e date penitenze pubbliche a peccatori pubblici, gl'abbiamo assolti, prehavendo da essi la ferma promessa di non piu praticar con simil negromanti...* ».

giques. Il commence avec une phrase évangélique en syriaque, et se conclut avec le nom de cinq anges et celui des quatre évangélistes⁴⁵.

L'écriture magique est une forme de protection très courante au Proche-Orient, toutes religions confondues.

Par contre, l'évocation de rituels conjuratoires (auxquels les prêtres catholiques ne devaient pas souvent être conviés!) est rare dans nos sources. A Alep, le 13 août 1668, le Père Anselme de l'Annonciation, allant visiter une de ses pénitentes, trouve sa fille toute retournée. La mère, pour soigner sa sœur qui souffre de vertiges, est allée consulter une musulmane, qui lui a donné une eau, dans une fiole spéciale, à boire à une heure précise et dans des circonstances qui paraissent superstitieuses au missionnaire. Celui-ci exige qu'on verse le liquide dans le ruisseau, et qu'on casse le récipient, puis il bénit la maison avec l'eau sainte. La dame lui demande de surcroît un rite de purification, qui consiste à faire brûler de l'encens, à répandre de l'eau bénite dans la chambre de la malade, et à prier sur sa tête⁴⁶.

⁴⁵ La conjuration : SC, MARONITI, 3, f. 510rv-511v (arabe et syriaque), f.509rv-512r, trad. ital.. Jean DELUMEAU, *Rassurer et protéger*, op. cit., p. 306-339, à propos de l'« Ange fidèle ». ACTA, 141, f.257r, 25 juin 1771 : le patriarche maronite, dans son hostilité aux moines « montagnards », leur reproche de pratiquer des sortilèges. Description dans SOCG, 196, f.205r-215r, publié dans IGNAZIO DA SEGGIANO, « Documenti inediti sull' apostolato dei... », art. cit., p. 150-178 : billets musulmans et grecs pour protéger les vers à soie; usage de textes du Coran et du « Cipriano ». ARCD, Plut. 245, c2, p. 12 : fille arménienne portant une amulette. SIRI, 1, f.448rv, 1633 : maléfice sur un musulman qui a répudié sa femme et s'est remarié; les Pères lui donnent un nom de Jésus pour le protéger. « Lettre du P. Kersanté au R.P. Supérieur de la Mission, Damath-el Ouliah (Hauran), 11 avril 1887 », art. cit. : port de textes de l'évangile recopiés par les prêtres dans un petit sachet. Joseph GOUDARD, *La Sainte Vierge au Liban*, op. cit., p. 47-50. *Ibidem*, p. 295, évoque un montagnard qui porte sur la poitrine des « oraisons de Saint Antoine », imprimées à Quzhâyâ. Béchara CHEMALI, « Naissance et premier âge au Liban », art. cit., p. 744 : la croyance au mauvais œil « a pénétré les fibres de l'âme populaire ». Toufic TOUMA, *Un village de Montagne au Liban...*, op. cit., p. 138-146 (conjurations, p. 144). Agnès ABOU-ZEID, *La magie divine au Liban*, op. cit., talismans diffusés aujourd'hui avec les psaumes : p. 242, avec les prières de Saint Cyprien : p. 673. Le Prologue de Saint Jean, qui figure dans le livre de la Qarinah : « tous les voyants, sans exception y croient follement » : p. 671. F.W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, op. cit., p. 34-35, cite d'autres références à l'usage magique de ces paroles par des musulmans à l'époque ottomane.

⁴⁶ ARCD, Plut.245, C2, p. 12-13. Ce rituel de l'eau est peut-être le même que celui qui est décrit par Toufic TOUMA, *Un village de Montagne au Liban...*, op. cit., p. 142, qui consiste à boire de l'eau laissée une nuit dehors dans un récipient prêté par une mosquée, où sont inscrits des prières et des versets du Coran. On trouve aujourd'hui de ces vases (du XIX^e siècle) au musée du Maristân Nûrî de Damas, avec une étiquette disant qu'on y mettait de l'eau « pour guérir de la peur ». Pratiques populaires à Alep, à l'occasion d'une éclipse de lune : Pietro della VALLE, *Les fameux voyages de Pietro della Valle...*, op. cit., T.1, p. 393 (1616).

Notons que d'après ce récit, les sortilèges musulmans ont eu un effet maléfique, comme dans le cas de la possession rapportée par Brayk. Ceux du prêtre grec n'ont pas été moins néfastes pour ses clients maronites. Il est en effet courant de prêter un pouvoir magique négatif aux membres de l'autre religion, supposés avoir commerce avec le diable; et les clercs qui relatent ces épisodes sont plus enclins que les autres à les interpréter ainsi. Parfois, on essaye de capter la bienveillance de ceux que l'on craint. Les ascètes chrétiens ou musulmans, souvent gyrovagues, sont assez nombreux au Proche-Orient en ce temps. Comme le vertabieh Nerses (*annexe 3, f.110r*), c'est leur austérité, leur allure physique, leur don de parole et parfois leurs extravagances qui leur attirent une autorité prophétique, où l'admiration et le respect se mêlent à la crainte de leur pouvoir maléfique, voire à un certain mépris. Les missionnaires latins, médecins de surcroît, peuvent parfois atteindre au même prestige ambigu, comme Justinien de Neuvy dans la caravane du sanjaq. Un carme, passant devant Bâb al-Farâj à Alep en 1688, est abordé par cinq femmes musulmanes, dont l'une l'implore avec insistance de lui donner une mèche de ses cheveux, qu'elle veut mettre dans un réchaud. Le religieux refuse sèchement, pensant qu'il s'agit d'une superstition. Plusieurs récits de missionnaires rapportent que dans la même ville, les musulmans tracent des croix par terre à leur passage, pour les obliger à marcher dessus. Il s'agit peut-être d'un geste agressif à leur égard, comme ils le pensent. Mais il se peut aussi qu'il s'agisse d'un rituel magique, les musulmans reconnaissant un certain pouvoir à la croix chrétienne⁴⁷.

Même évocation dans Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique...*, op. cit., p. 278-279. ARSI, GALLIA, 96, III, f.423-428, 1701 : relation jésuite assez loquace sur la magie et la divination à Alep. Elle indique notamment qu'une hostie mendrée contre une aumône entre dans la préparation d'un remède pour les yeux, ou dans le mortier d'un four, afin de le rendre stable. Elle rapporte aussi le cas d'un chrétien qui a appris la divination chez un musulman. Thom SICKING, «Takrîm al-qiddîsîn mathhar min mathâhir 'ilm al-lahût al-sha'bî», art. cit., évoque pratiques et croyances magiques actuelles, liées au culte des saints.

⁴⁷ ARCD, Plut.245, C2, p. 11 et 12. Autre exemple : à Téfour, les vers à soie crèvent malgré (ou à cause) des écritures grecques et musulmanes employées à les protéger, qui sont «superstitions» et «sortilèges». L'aspersion avec l'eau bénite fournie par les capucins les fait au contraire prospérer : SOCG, 196, f.205r-215r, Rome, 13 juillet 1641, publié dans IGNAZIO DA SEGGIANO, «Documenti inediti sull' apostolato...», art. cit., p. 150-178. Sur la croyance des musulmans au pouvoir maléfique des chrétiens et de leurs signes, F.W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, op. cit., p. 20-37. Un santón vivant depuis 26 ans «à croupetons» dans une grotte à Tripoli, visité aussi par les chrétiens, qui lui demandent des billets contre les maladies : BN, Mss. Fr., Collect. Moreau, 842, f.284v-285r (Nicolas Poirresson). Un ascète musulman vivant en ermite dans un village maronite : SOCG, 578, f.656r-661r, Tripoli, le 3 fév. 1711. Le carme Elia

De ce monde de croyances confuses souvent secrètes, difficiles à sonder, nous n'avons trouvé que quelques indices. Il est certain que dans un domaine où les religions formelles s'estompent, les communications entre les fidèles s'établissent plus facilement. Mais il se peut aussi que l'Autre représente la puissance du mal, dont on craint les sortilèges maléfiques. La définition identitaire n'est donc pas totalement absente dans la pratique magique, comme dans le pèlerinage populaire, en dépit des apparences.

LE PÈLERINAGE AUX LIEUX SAINTS

Le pèlerinage en Terre Sainte a connu sans doute un renouveau de vigueur chez les Chrétiens d'Orient sous le régime de la Paix Ottomane, à un moment où les « Francs » le délaissaient plutôt. En 1716, le jésuite Claude Sicard affirme que la Pâque orientale attire sept à huit mille pèlerins. Selon Volney, on comptait environ deux mille pèlerins par an vers 1784. Nous avons noté plus haut l'importance des hospices et autres biens arméniens dans les étapes du chemin de Jérusalem, et les efforts d'Aftîmyûs Sayfî, contrecarrés par les Franciscains, pour attirer les pèlerins à Saïda. Les navires dont on peut connaître le chargement, venant de Syrie et passant par Chios dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, transportent presque tous des passagers embarqués dans les ports de Palestine, juifs, musulmans et chrétiens de toutes confessions, s'en retournant à Smyrne, Istanbul ou Salonique. Les attaques des corsaires européens contre les bateaux chargés de pèlerins orientaux indiquent que le voyage est aussi une entreprise commerciale. En 1680, plus de trois cents Arméniens se font entièrement dépouiller, et même outrager, au retour de la Palestine, à Payâs. L'année suivante, malgré des certificats de catholicité, c'est à l'aller qu'ils sont attaqués, dévalisés et brutalisés par un capitaine toulonnais arborant bannière de Malte, aidé de deux frégates portant le drapeau de Pologne. Ils passent cinq mois en mer avant d'arriver finalement à Jérusalem ! A la fin du XVIII^e siècle, l'abbé Mariti note le nombre élevé de Grecs et d'Arméniens qui font le voyage, et le fait qu'ils conduisent une grande quantité de marchandises à la Ville Sainte. Tous les visiteurs ne sont pas riches cependant. Pietro della Valle rapporte qu'en 1616, certains doivent vendre leurs derniers biens pour payer aux Turcs leur droit d'entrée dans l'église du Saint-Sépulcre. Le Père Justinien de Neuvy partage à par-

Giacinto qui est allé lui rendre visite en revient convaincu qu'il s'agit d'un démon. De nombreuses histoires rapportent des épisodes de saints chrétiens qui se vengent de musulmans agresseurs. Ex : Saint Abeda : Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus ...*, op. cit., T.1, p. 125.

tir de Tripoli les tribulations de ceux qu'on a exclus de la caravane du pèlerinage à cause de leur pauvreté (*Annexe 3, f.115v*)⁴⁸.

Les aumônes envoyées par les différentes obédiences chrétiennes à leurs établissements de Terre Sainte représentent par ailleurs des montants considérables, dont une partie alimente des *waqf*-s musulmans destinés entre autres à l'entretien d'un hospice et à la distribution quotidienne de nourriture aux pauvres. De grosses sommes aboutissent aussi dans les caisses des officiels turcs. Le jésuite Michel Nau rapporte que l'église de la Nativité de Bethléem a été restaurée par les Grecs peu de temps avant son passage, en 1674. L'affaire leur aurait coûté près de 100 000 écus, dont 20 000 pour obtenir l'autorisation du Grand Seigneur. C'est un riche boucher de Constantinople privé d'héritiers qui aurait payé la dépense⁴⁹.

La concurrence, extrêmement vive sur place, entre les différentes confessions, particulièrement entre les Latins, les Grecs et les Arméniens (qui y prennent en charge les intérêts de tous les Monophysites) a généralement des répercussions sur l'état des relations entre les communautés chrétiennes dans l'ensemble de l'Empire ottoman, et même au-delà.

Vers 1730, on compte quatorze couvents grecs, trois arméniens, trois coptes, deux franciscains, un syrien et un nestorien à Jérusalem. Presque toute la population, même sa partie musulmane, vit du service des établissements religieux et de leurs visiteurs. A Jérusalem et à Bethléem, la fabrication de couronnes, de croix, de chapelets, d'agnus dei, de sépulcres en miniature, est une véritable industrie. Mariti signale que les objets sont achetés par les négociants de Saint-Jean-d'Acre et expédiés à Venise pour être diffusés dans tous

⁴⁸ Daniel PANZAC, « Commerce et commerçants des ports du Liban Sud... », art. cit., p. 86. Des affaires de corsaires : SOCG, 500, f.211 (armén.), f.212rv-215r (trad. lat.), 3 fév 1688; SOCG, 503, f.6; SOCG, 527, f.259rv-260r, juin 1697. Dans son rapport du 29 mai 1711, le Gardien Lorenzo di San Lorenzo affirme que les corsaires concentrent leurs attaques chaque année avant et après Pâques : SOCG, 579, f.171rv, 172r. Pietro della VALLE, *Les fameux voyages de Pietro della Valle...*, op. cit., T.1, p. 293 (caravane d'Egypte); p. 321-322. Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre...*, op. cit., T II, p. 276, p. 282. *Lettres édifiantes et curieuses...*, op. cit., T.5, p. 108. Michel FONTENAY, « L'Empire ottoman et le risque corsaire au XVII^e siècle », *R.H.M.C.*, XXXII, 1985, p 185-208. Du même, « Corsaires de la Foi ou rentiers du sol? Les chevaliers de Malte dans le « Corso » méditerranéen au XVII^e siècle », *R.H.M.C.*, XXXV, 1988, p 361-384.

⁴⁹ Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, op. cit., p. 396 et p. 401. Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre...*, op. cit., T II, p. 390-391. L'auteur (qui a lu M. Nau) rapporte également la réparation de Bethléem en 1672, au prix de 25 000 sequins, plus les cadeaux, le tout offert par un commerçant de Constantinople : *ibidem*, p. 399. Pietro della VALLE, *Les fameux voyages de Pietro della Valle...*, op. cit., T.1, p. 348-349.

les Etats catholiques. Et lorsque les habitants manquent d'argent, ils forcent parfois les Pères de Terre Sainte à racheter leur production en la payant comptant. Volney affirme qu'on en expédie près de trois cent caisses par an, rapportant 50 000 piastres à la *Terra Santa*, et bien plus encore aux Grecs, aux Arméniens et aux Coptes⁵⁰.

Pour beaucoup de chrétiens de Syrie, qui ne sont guère éloignés des Lieux Saints, et qui voient passer les pèlerins d'origine plus lointaine, le pieux voyage à Jérusalem est une étape obligée dans leur existence. Duwayhî l'accomplit en 1668 «*con la cara madre*» et son frère, *Al-Hâjj* Mûsâ. Nombreux sont ceux qui portent ce titre, de *Al-Hâjj* («Le Pèlerin»), qui indique qu'ils ont fait le pèlerinage. Certains, plutôt arméniens et syriens, se nomment «*Qudsî*» ou «*Maqdisî*» (*Al-Quds* : «La Sainte», nom arabe de Jérusalem, appelée aussi *bayt al-maqdis*), termes qui peuvent désigner parfois des gens originaires de la ville. Ces titres honorifiques sont sans doute une imitation de l'usage musulman, de distinguer ainsi celui qui a été à La Mecque. Ils traduisent en tout cas le respect qu'inspirent ceux qui ont visité la Terre Sainte. Un missionnaire relève que les Alaouites aiment beaucoup les chrétiens, en particulier ceux qui ont été à Jérusalem, «comme des personnes, qui, dans ce saint voyage, ont attiré une part de sainteté»⁵¹.

D'Alep à Jérusalem, l'itinéraire peut être terrestre ou maritime. La route intérieure, suivie par les prêtres moscovites rencontrés par Brayk à Damas, est peut-être plutôt melkite, par les étapes qu'elle parcourt. C'est celle qu'emprunte Makâryûs Al-Za'îm avec un groupe de soixante Alépins en 1642.

«Quel beau pèlerinage ce fut! Son éclat sera considéré dans les siècles futurs, et on s'en souviendra avec envie dans les générations à venir. Nous l'avons accompli dans la joie du Seigneur et l'allégresse spirituelle, glorifiant Dieu en célébrant des messes, avec des louanges et des prières continues, psalmodiées et chantées. Nous formions avec les gens qui se rendaient à Jérusalem une grande, nombreuse et abondante caravane. Mais ceux-ci nous suivaient; ils marchaient quand nous marchions, et s'arrêtaient quand nous nous arrêtions.

⁵⁰ En 1771, lorsqu'on veut forcer les franciscains à acheter des objets dont ils ne veulent pas, une rixe éclate, faisant des blessés : MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale delle Missioni Francescane*, Florence, 1894-1895, T.VII, p. 557. Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.2, p. 167-180. Eleazar HORN, *Ichonographiae locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae...*, op. cit., p. 14 et p. 47.

⁵¹ Hubert KAUFHOLD, «Der Ehrentitel «Jerusalem-pilger», O.C., 75, 1991, p. 44-61. Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.2, p. 172. Istifân AL-DUWAYHÎ, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 363-364; SOCG, 235, f.224r. SOCG 235, f. 95rv, 96rv, 97r. Jean BOUCHER, *Le bouquet sacré ou le voyage de la Terre Sainte*, Lyon, 1682, p. 107 : des musulmans, dans le désert, lui demandent s'il va à la Ville Sainte, et, à sa réponse positive, lui baisent la barbe.

A Qâra, nous les quittâmes pour nous diriger vers Yabrûd dont nous visitâmes les églises, considérables dans le monde, et les cellules de Saint Qûnun le jardinier, qui sont creusées dans la montagne. Je veux parier de celui qui enferma les démons dans des jarres. Les jardins de Yabrûd sont nombreux et célèbres, et leurs fruits délicieux et abondants. Comment n'en serait-il pas ainsi, puisqu'ils sont célébrés dans la Sainte Bible, quand elle dit «comme les jardins de Pamphylia»? Car tel était son nom dans les temps anciens.

De là, nous nous rendîmes à Sulûkiyya Al-Shâm (Séleucie de Syrie) appelée aujourd'hui Ma'lûlâ. Nous y visitâmes l'église de la Sainte, la première martyre Mâr Taqlâ (Sainte Thècle). Son corps saint y est caché. Puis le couvent de Saint Serge, auteur de miracles célèbres. Les eaux de ce pays sont abondantes et jaillissantes.

De là, nous nous dirigeâmes vers la forteresse de Saydnâyâ pour rendre visite à la Maîtresse du monde et du genre humain, la Mère de Jésus, le Messie attendu. Et nos esprits s'en désaltérèrent, (nos peines) se dissipèrent sur le champ, et nous nous reposâmes».

Saydnâyâ est une étape traditionnelle. La visite de Ma'lûlâ, et surtout de Yabrûd, à l'écart du grand axe nord-sud, est plus exceptionnelle. Makâryûs reste ensuite dix jours à Damas. Comme souvent dans les récits de pèlerinage, la route occupe plus de place que le but du voyage. Aux Lieux Saints, il est accueilli par le patriarche Théophane. Il passe deux jours au monastère de Mâr Sâbâ, avant de repartir⁵².

L'itinéraire maritime ne permet pas d'aller voir les pèlerinages secondaires de l'intérieur. Mais il offre la possibilité, notamment aux Maronites, de rendre visite aux sanctuaires et aux couvents du Mont Liban, Qannûbîn étant à une journée de marche de Tripoli. Le choix du parcours dépend également de sa sécurité. Justinien de Neuvy avec son infortuné compagnon Nerses en 1667 revivent dans leur périple «l'exploit pèlerin», qui rappelle que «l'épreuve de l'espace» est la partie pénitentielle du pèlerinage, avant la récompense de l'arrivée aux Lieux Saints (*Annexe 3, f.115r, 116v-117v*). D'après l'abbé Mariti, les Arméniens s'exposent volontairement aux coups de bâtons sur la route, pour rendre leur pèlerinage plus méritoire!⁵³

En principe, une caravane du pèlerinage part d'Alep chaque année. On voit que, comme le *Hajj* musulman, il ne s'agit pas d'une aventure individuelle. On le pratique en groupe, derrière des prêtres et des évêques. D'abord parce qu'au Levant, le mode de voyager en ce temps est celui de la caravane. Il est bien trop risqué de s'engager

⁵² Joseph NASRALLAH, «Voyageurs et pèlerins au Qalamoun», art. cit. Bûlus AL-HALABI, *Voyage du Patriarche ...*, op. cit., p. 47-49.

⁵³ Alphonse DUPRONT, *Du Sacré*, op. cit., p. 373-380. Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre...*, op. cit., T.2, p. 292. Henry MAUNDRELL, *A journey...*, op. cit., *passim*.

seul sur les routes, à la merci des nomades et de la soldatesque. De plus, pour les moucras, pour les percepteurs de péages, pour les bédouins qui servent d'escorte «protectrice», il s'agit d'une grande entreprise dont la perpétuation leur assure des revenus. Mais surtout, on ne se rend pas en Terre Sainte à n'importe quel moment. Un pèlerinage est toujours associé à une fête, à un temps sacré. Celui qui conduit à Jérusalem trouve son accomplissement dans la célébration de Pâques.

Un guide du pèlerinage en arabe, transcrit peut-être par un Alépin du XVII^e siècle, est parvenu jusqu'à nous en plusieurs exemplaires. Il s'agit en fait d'une description très stéréotypée des différents lieux à visiter, avec quelques références à l'Histoire Sainte et la mention des principales curiosités, sans précision des grâces qu'elles peuvent apporter au pèlerin. Le texte, inséré dans un recueil d'autres descriptions peu réalistes, est visiblement recopié d'une source grecque plus ancienne⁵⁴.

Pour avoir une idée concrète du déroulement du pèlerinage, il faut donc nous référer aux descriptions laissées par les Occidentaux. Nous ne ferons pas la liste des sanctuaires, des ruines et des grottes, avec leurs souvenirs de la Bible et des premiers temps du christianisme, leurs bâtiments d'époque et d'origine différentes, partagés entre les musulmans et six obédiences chrétiennes. Parmi les éléments qui composent le lieu sacré du pèlerinage, notons la prédominance en Palestine des catégories cosmiques : l'arbre, l'eau, la pierre, la terre, avec des souterrains et des montagnes, signes visibles de la réalité historique de l'Incarnation, sanctifiés par le passage du Christ, de sa Mère, et des Apôtres. C'est la trace de leur passage qu'on vénère. La marque de leur ombre dans le rocher. C'est l'eau de la fontaine où ils ont bu. C'est l'arbre dont ils ont mangé les fruits. Les reliques corporelles sont par contre entièrement absentes. Et l'image ne semble pas investie d'une puissance particulière. La visite aux tombeaux est plutôt la spécialité du pèlerinage juif et musulman en Palestine.

Les gestes accomplis pour gagner les faveurs divines remontent parfois à la plus haute Antiquité, comme celui d'entourer le sanc-

⁵⁴ Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., vol. IV, T.1, p. 228-230. Texte latin et arabe : Anton BAUMSTARK, «Eine arabische Palästinabeschreibung spätestens des 16. Jahrhunderts», *O.C.*, 6, 1906, p. 238-299. Traduction française peu fiable du récit : Olga de LEBEDEV, *Récits de voyages d'un Arabe*, offert aux Membres du XIII^e Congrès International des Orientalistes à Hambourg, Saint-Petersbourg, 1902, 106 p. Le texte s'apparente plutôt au genre du «guide du pèlerinage» qu'à celui du «récit du voyage», qui s'impose en Occident à partir du XIV^e siècle : Jean RICHARD, *Les récits de voyages et de pèlerinages. Typologie des sources du Moyen-âge occidental*, Turnhout, 1981, p. 10-20.

tuaire de la Pierre de l'Onction avec un cordon de rubans, ou d'appliquer à la Pierre elle-même un linge qui doit en capter la vertu. A Bethléem, les femmes, chrétiennes et musulmanes, viennent prendre de la terre blanche de la Grotte de l'Allaitement, la mélangent à de l'eau et la boivent afin de ne pas manquer de lait. A Nazareth, chrétiens et musulmans visitent la grotte de la Vierge, qui contient une colonne brisée :

«les chrétiens font toucher des ceintures à cette colonne, et ils disent que les faisant porter aux femmes enceintes dans leurs couches, elles les soulagent dans les douleurs de l'enfantement et les aident à se délivrer heureusement de leur fruit».

D'après un autre témoignage, ces ceintures apaisent aussi le mal de dos et de reins. Au Calvaire et au couvent de la Sainte-Croix, les pèlerins mettent la main dans le trou où était planté le bois de la Rédemption. Au «désert de Saint Jean» ('Ayn Karîm), ils cueillent une branche du caroubier, dont on dit que le Précurseur s'est nourri...⁵⁵.

Mais le but du pieux voyage est la célébration collective des fêtes pascales. Avec l'introduction du calendrier grégorien, il arrive souvent que les Latins et les Maronites fêtent Pâques avant les autres «nations», ce qui permet aux pèlerins d'assister aux solennités baroques des «Francs», puis aux cérémonies traditionnelles des Orientaux, dont le premier grand moment est la procession des Rameaux. Elle est présidée par les Grecs, qui portent de nombreux étendards représentant les mystères de la Passion. Chaque groupe de pèlerins psalmodie dans sa langue, en s'accompagnant de simandres. Les participants tiennent des cierges allumés, des petits arbres ou des branches d'oliviers en guise de palmes, qu'ils brisent, jettent par terre et piétinent à la fin de la cérémonie. La nuit du Vendredi au Samedi Saint, les chrétiens font ensemble une nouvelle procession, chaque confession derrière son clergé, chantant dans sa langue, avant un très long office dans chacun de leur sanctuaire⁵⁶.

⁵⁵ Alphonse DUPRONT, *Du Sacré*, op. cit., p. 315-340, p. 366-415. Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, op. cit., p. 335, p. 425, p. 466; citation de la p. 613. BN, Mss. Fr., Collection Moreau, 842, f.245r, Nicolas Poirresson. Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus ...*, op. cit., T.2, p. 237. Henry MAUNDRELL, *A journey...*, op. cit., p. 122-124, p. 153-154. *Lettres édifiantes et curieuses...*, T.1, p. 395 et suiv. Eleazar HORN, *Ichonographiae locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae...*, op. cit., p. 79, 102, 177. Pietro della VALLE, *Les fameux voyages de Pietro della Valle...*, op. cit., T.1, p. 325, p. 352. Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique très particulière...*, op. cit., p. 52.

⁵⁶ Pietro della VALLE, *Les fameux voyages de Pietro della Valle...*, op. cit., T.1, p. 331. Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre...*, op. cit., T II, p. 296. Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, op. cit., p. 491. BN, Mss. Fr., Collection Moreau, 842, f.262v, Nicolas Poirresson.

Tout visiteur « franc » de la Terre Sainte se doit d'évoquer dans son récit le grand rassemblement festif du samedi soir, avec la cérémonie du « Feu Sacré », présentée comme une grossière superstition encouragée par le clergé grec et arménien. Ce rite choque l'esprit occidental, qui peut par contre admettre les croyances et les pratiques thérapeutiques que nous venons d'évoquer. En effet, le peuple est censé croire que le feu qui enflamme la torche des patriarches grec et arménien ou de leur vicaire, qui le transmettent ensuite aux cierges de leurs fidèles, descend directement du Ciel. En réalité, dans le récit même qu'en font les Occidentaux pour dénoncer la pratique, cette croyance paraît plutôt confuse. L'Anglais Maundrell remarque fort justement que, si les Latins se donnent tant de peine pour présenter cette cérémonie comme une honteuse imposture et un scandale pour la religion chrétienne, c'est sans doute par jalousie, de voir que d'autres puissent être maîtres d'un « *business* » aussi rentable. Les auteurs qui dénoncent la superstition sont de plus quelque peu gênés par les témoignages prouvant que la croyance au feu sacré était partagée par la Chrétienté latine au Moyen-Age. Baronius, que les pèlerins cultivés ont lu, cite un texte d'Urbain II au Concile de Clermont, qui laisse entendre qu'il croit au miracle. L'opinion du jésuite Nicolas Poirresson est qu'autrefois, le feu descendait effectivement du Ciel, mais que le miracle ne peut plus s'opérer en faveur de « schismatiques » et d'« hérétiques ». Le Père Claude Sicard pense qu'il a cessé de se produire au temps des premiers rois de Jérusalem, sans doute à cause d'une baisse de ferveur des chrétiens⁵⁷.

Le sujet fait en tout cas l'objet de débats animés, au-delà de la Palestine. En 1636, le missionnaire franciscain Vincenzo da Galliciano tente de convaincre un groupe de Chaldéens venus d'Alep avec leur prêtre de ne pas « prendre le feu », car tout est fausseté et chose du diable. Mais il ne veulent pas l'écouter. Au début du XVIII^e siècle, le jésuite Claude Sicard est sommé par des « écrivains coptes » d'expliquer l'hostilité latine au « feu sacré » lors d'une de ses tournées missionnaires en Egypte. En 1711, le Gardien Lorenzo di San Lorenzo, en visite à Alep, reçoit les plaintes du patriarche melkite démissionnaire Athanase Dabbâs, à propos de certains religieux, qui, à peine entrés dans une maison, interrogent les chrétiens, s'ils croient que le feu descend du ciel au Saint-Sépulcre. Athanase ne juge pas prudent de traiter de ces questions de dogme avec les gens simples, qui ne savent rien à propos de ce feu avant que les missionnaires ne leur en parlent. Tout cela ne peut, d'après lui, que provoquer des dis-

⁵⁷ Henry MAUNDRELL, *A journey...*, op. cit., p. 130. Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre...*, op. cit., T.2, p. 366. Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, op. cit., p. 495.

putes se terminant devant le cadi. Un prêtre alépin de la même « nation » demande également à Lorenzo s'il doit enseigner aux enfants que cette pratique est une tromperie des Grecs. Le Gardien de la Terre Sainte, avec son esprit méthodique, répond que deux points concernant ce feu sont des erreurs de dogme, sur lesquelles il convient de détromper les fidèles. Le premier est l'affirmation des Grecs que ce feu, qui descend le jour de la Pâque orientale, et non pas latine, est une confirmation miraculeuse de la vérité de leur Eglise. Le second est la croyance que les toiles enduites de cire et de fumée de ce « feu sacré », dont il est fait commerce par les Orientaux, font gagner le paradis à ceux qui les utilisent comme linceuls. Il ne croit par ailleurs pas indispensable d'aborder la question au catéchisme⁵⁸.

En fait, cette cérémonie du feu est à replacer dans la tradition pascale, toujours liée au thème de la lumière, auquel les liturgies de l'Orient accordent une importance particulière. C'est aussi le moment eschatologique du pèlerinage, après les gestes plus tournés vers le salut du corps. On a dit que la spiritualité latine se concentre davantage sur le Christ souffrant du Vendredi Saint, tandis que la tradition byzantine insiste sur le triomphe de la Résurrection pascale, et que les Eglises araméennes sont vouées à « la vigilance crépusculaire », à « la pénombre » du Samedi Saint. Dans la Jérusalem du XVII^e siècle, le grand moment de la Pâque latine est la *Via Crucis* du Vendredi. Mais la grande fête des Orientaux est celle du Samedi et de la nuit de Pâques⁵⁹.

Les Occidentaux sont tout d'abord scandalisés par le manque de « décence » dans les pratiques populaires du Samedi Saint. Et la réprobation de Maundrell à l'égard de ces rites traditionnels, qu'il

⁵⁸ SOCG, 106, f.198rv-200r, Vincenzo da Gallicano, Jérusalem, 29 avr. 1636. Les Frères Mineurs se sont attachés un groupe de 60 Chaldéens d'Alep « convertis » au catholicisme vers 1630 : Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, in G. GOLUBOVITCH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, série 2, T.7, Quaracchi, 1930, p. 199. BN, Mss. Fr., Collection Moreau, 842, f.262r, Nicolas Poirresson. *Lettres édifiantes et curieuses...*, op. cit., T.5, p. 105-112 (Sicard en Egypte). SOCG, 587, f.234rv-236r, Alep, 9 oct. 1711, Lorenzo di S. Lorenzo. Le feu sacré donnait l'occasion aux Arméniens orientaux de quêter en Pologne pour Jérusalem. Après le passage de l'évêché arménien de Léopoli au catholicisme, cette pratique a cessé : ACTA, 75, 16 mars 1705, *Armeni*. Evocation du feu de Jérusalem, lors d'une quête pour la Terre Sainte, organisée en Moldavie, avec des certificats du patriarche de Constantinople : SC, MELCHITI, 2, f.225rv, 19 avril 1730.

⁵⁹ Michel HAYEK, « Maronite (Eglise) », art. cit., col. 631-644. Anscar CHUPUNGCO, *The cosmic elements of Christian Passover*, Rome, 1977, p. 73-103. Voir la description du Vendredi Saint dans *Lettres édifiantes et curieuses...*, op. cit., T.1, p. 410-411, et dans Henry MAUNDRELL, *A journey...*, op. cit., p. 96-99.

traite de «bacchanales», n'est pas moins forte que celle des religieux catholiques. Le peuple dort dans les églises, sur des nattes, ce qui pose, aux yeux du clergé occidental, des problèmes de moralité et d'hygiène, dans cette «confusion horrible» où se commettent «mille ordures». On y voit aussi des vendeurs de toute sortes de comestibles. Le samedi après-midi, la foule se presse dans le sanctuaire du Saint-Sépulcre. Les fidèles en font le tour en courant et en criant «*huwa*», «*huwa*» («c'est lui», «c'est lui»). Certains se font traîner par terre tout autour. D'autres font la course en portant un enfant sur les épaules. D'autres construisent des pyramides humaines ou tournent autour de l'église en faisant des roues ou des culbutes. Ils chantent, et font de la musique avec des simandres. Le clergé psalmodie, et fait des prédications. Lorsqu'il y a trop de désordre, les soldats turcs armés de bâtons rétablissent le calme.

Puis s'organise une nouvelle procession menée en général par le patriarche des Grecs en habits pontificaux, chaque confession suivant avec ses croix et ses bannières, la foule poussant des «you-yous», le cri de joie habituel dans les cérémonies orientales. Au coucher du soleil, les gens s'assemblent devant la porte du Saint Sépulcre, un cierge à la main. De l'église plongée dans l'obscurité, sortent les pontifes grec et arménien, portant chacun un flambeau. La foule se précipite pour allumer ses bougies, puis se met en route dans un nouveau cortège, les prêtres et les diacres dispensant de l'encens et du parfum.

Certains se passent la flamme sur la barbe, ou sur les mains. D'autres se tracent des croix sur la poitrine ou les épaules avec le feu. On prend des grands tissus de lin sur lesquels on fait couler de la cire en signe de croix pour préparer les linceuls évoqués par Lorenzo di San Lorenzo. Beaucoup se font tatouer des souvenirs de leur pèlerinage sur leurs mains ou leurs bras⁶⁰.

L'autre moment important du pèlerinage est l'excursion collective au Jourdain. Le *mutasallim* de Jérusalem organise généralement

⁶⁰ Henry MAUNDRELL, *A journey...*, op. cit., p. 100-131. SOCG, 106, f.198rv-200r, Vincenzo da Gallicano, Jérusalem, 29 avr. 1636. Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre...*, op. cit., T II, p. 359-366. Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, op. cit., p. 492-496. BN, Mss. Fr., Collection Moreau, 842, f.262r-265v, Nicolas Poirresson. Pietro della VALLE, *Les fameux voyages de Pietro della Valle...*, op. cit., T.1, p. 330, p. 342-344. Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.2, p. 172. *Lettres édifiantes et curieuses...*, op. cit., T.5, p. 105-112 : le Père Sicard s'attache surtout à décrire la procession, qu'il trouve plutôt bien ordonnée. Le vendredi 18 avril 1631, à la veille de la descente du «feu sacré», deux femmes meurent étouffées par la foule : Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., série 2, T.7, p. 219.

une caravane pour s'y rendre, quelques jours avant ou après Pâques. La rencontre avec le fleuve, et (après le feu) avec l'eau, est le second apogée eschatologique du voyage :

«Aujourd'hui, on remplit de ces sacrées eaux quantité de vases, qu'on envoie comme un rare présent aux Princes Chrestiens, pour s'en servir au baptême de leurs enfans. Les Pèlerins s'en lavent avec un ferveur et un empressement admirable, et on les voit se jeter demy habillez dans ce sacré bain, sans distinction d'âge et de sexe. Ils y mouillent les draps mortuaires où ils veulent estre ensevelis après leur mort; ils en boivent avec avidité, et ils s'en enyvrent, pour ainsi dire»⁶¹.

L'itinéraire du Jourdain comprend d'habitude une visite à la Mer Morte, aux ruines des monastères des environs et à Saint-Saba. Le voyage en Galilée, en particulier à Nazareth, n'est pas systématique. Il peut se faire avant d'arriver à Jérusalem, ou au retour⁶².

Le langage du pèlerin, sa communication avec le divin, apparaissent avant tout physiques, corporels. Le geste plutôt que la parole. La spontanéité plutôt que l'ordre et la maîtrise de soi. L'exubérance plutôt que la méditation. Nous sommes loin de la spiritualité des religieux latins et des exercices ignatiens. Les récits occidentaux n'évoquent pas du tout les sacrements de la pénitence et de la communion. S'ils ne sont sans doute pas entièrement absents des dévotions, il est clair qu'ils ne forment pas le sommet du rituel, comme dans la conception latine du pèlerinage. Un auteur signale que la messe n'a lieu le Samedi Saint qu'à la fin de la soirée, vers vingt-deux heures. L'idée que l'eau du Jourdain puisse capter une part de la grâce divine, et aider ainsi l'homme à protéger son corps et à racheter son âme n'est pas rejetée par les Latins. Il n'en va pas de même du feu, qui n'est mis à la portée du fidèle que par l'intermédiaire d'un clergé «schismatique» et «hérétique», chose inconcevable⁶³.

Le voyage à la Terre Sainte est certainement un fait essentiel dans la vie des chrétientés orientales. Nous avons vu qu'il produit de

⁶¹ Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, op. cit., p. 348-385. (Citation p. 373).

⁶² Pietro della VALLE, *Les fameux voyages de Pietro della Valle...*, op. cit., T.I, p. 330. Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre...*, op. cit., T II, p. 340-341.

⁶³ Louis CHATELLIER, «Pèlerins des temps modernes», dans Alphonse DUPRONT (dir.), *Saint Jacques de Compostelle. Puissances du pèlerinage*, Turnhout, 1985, p. 96-111. Louis CHATELLIER, «Le miracle baroque», dans *Histoire des miracles*, Actes de la sixième rencontre d'histoire religieuse et d'histoire des idées (Fontevreau), Angers, 1983, p. 85-93.

la richesse, qu'il favorise les échanges et les rencontres entre des gens d'horizons très divers. Il participe aussi à cette culture de l'oral et du geste que nous avons évoquée plus haut. Il traduit enfin une certaine vision du sacré, une conception de l'économie du Salut plus proche de la tradition médiévale que du christianisme issu de la Réforme. Les religieux occidentaux, jetant sur les rites du pèlerinage un regard critique, se tenant à l'écart des festivités, sont en fait marginalisés, sans possibilité d'agir directement sur les pratiques. On peut penser cependant que leurs cérémonies, tenues généralement avant celles des autres Eglises à cause du décalage du calendrier, n'ont pas laissé indifférents les pèlerins orientaux.

CONCLUSION

Dans le parcours que nous venons d'effectuer, nous sommes parti de la division et de la dispersion des chrétiens du Proche-Orient, de leur faiblesse numérique et institutionnelle.

Les contraintes imposées par la *sharî'a* et par le gouvernement ottoman, ainsi que par la division et la concurrence entre confessions chrétiennes, rendent difficiles l'exercice de l'autorité et l'imposition de normes à l'intérieur d'une Eglise et d'un groupe confessionnel. Mais elles produisent aussi des formes de solidarité et de cohésion spécifiques, qui contribuent à rattacher un chrétien à sa communauté. L'imposition de la capitation, le port d'éléments vestimentaires distinctifs, participent à sa définition identitaire. Son univers social est d'abord celui de sa « nation », avec son clergé et ses notables, qui exercent une fonction d'arbitrage et de protection. En contrepartie, les limites entre le domaine du religieux et du profane, entre l'Eglise et la société, sont difficiles à tracer. Le clergé ne forme pas une caste nettement distincte des fidèles, ni dans sa vie quotidienne, ni dans sa pratique religieuse. Il vit en symbiose avec le peuple, ce qui lui laisse peu d'autonomie par rapport aux règles sociales.

Par-delà les divisions géographiques et confessionnelles, une certaine conception de la société presque universellement partagée par les habitants du Proche-Orient, assure une unité à l'ensemble. Les Alépins, toutes appartenances religieuses confondues, se sentent appartenir à une entité spécifique, à une organisation sociale propre, où s'affirment des solidarités hors de la *tâ'ifa*. Les montagnards maronites du Liban partagent avec les Druzes une communauté d'intérêt et une certaine vision du monde. Tous ont une idée du pouvoir, qui consiste à accorder une protection contre une allégeance. Nous avons vu que l'autorité à l'intérieur même des Eglises fonctionne pour l'essentiel d'après ce schéma. L'organisation familiale et les valeurs morales qui s'y rattachent, ne sont pas tout à fait identiques, chez les chrétiens, les druzes et les musulmans, car elles ne sont pas régies par les mêmes lois. Nous avons vu cependant que les règles de l'alliance, le statut des femmes, les rituels du mariage, ne diffèrent guère entre eux.

La vie religieuse des chrétiens est réglée par la religion institutionnelle, qui fixe le déroulement des offices, la date des fêtes, la du-

rée et la nature des jeûnes, et impose des signes visibles de l'appartenance chrétienne. Nous avons vu néanmoins que les différences de normes entre les obédiences chrétiennes sèment quelque confusion. La dispersion des croyants, la transmission du savoir à travers le manuscrit rare et peu fidèle à son original, l'importance de l'oral et du geste, ne favorisent pas davantage les définitions claires et les positions tranchées. Des croyances et des pratiques religieuses «populaires» sont partagées par tous les chrétiens sans distinction, et même par les musulmans et les juifs. Dans un sentiment d'impuissance face à l'insécurité, les hommes font appel aux moyens à leur disposition, souvent en dehors de la religion formelle. Certains de ces recours font preuve d'une extraordinaire permanence à travers le temps.

L'action de l'Eglise romaine et de ses missionnaires vient s'exercer sur cette société chrétienne ainsi définie. Nous avons été amené à plusieurs reprises à suggérer des éléments d'interprétation. Les religieux latins, habitués en général à prendre appui sur le pouvoir pour imposer leurs conceptions, doivent s'accoutumer à une situation où l'autorité leur est le plus souvent hostile, et où leur parole se heurte constamment à des contradicteurs.

Le choix du catholicisme tridentin et du rattachement à Rome par les Orientaux est en grande partie le résultat des préoccupations stratégiques locales, au sein d'une *tâ'ifa* ou en concurrence avec une autre. Les divisions et les rivalités à l'intérieur des confessions favorisent l'action des missionnaires, et le recours à l'arbitrage de Rome ou de Constantinople, qui devient une habitude au XVIII^e siècle. L'Europe représente aussi une source de richesse matérielle. Le flux, d'Occident vers la Syrie, d'argent, de livres, d'objets liturgiques, de médecins et de médicaments, prend constamment de l'ampleur. La présence de la diplomatie et des marchands français dans les Echelles assure un appui important (mais pas systématique) aux émissaires de l'Eglise romaine. Elle favorise aussi certains chrétiens locaux, qui s'enrichissent dans le commerce méditerranéen. Les correspondants orientaux de la Propagande ont souvent des intérêts dans des affaires, à Livourne, à Venise ou à Marseille.

II

DE L'OCCIDENT VERS L'ORIENT

Nous avons dit que les chrétiens du Proche-Orient ne vivaient pas dans un univers refermé sur lui-même. Leurs contacts avec l'Occident ne sont pas nouveaux. Sans remonter aux croisades, les navires italiens fréquentaient Tripoli ou Beyrouth à la fin du Moyen-Age. Et Alep était un grand centre commercial, où résidait une communauté «franque», dès le XVI^e siècle. La colonie vénitienne de Tripoli s'y était officiellement transférée en 1548, les Français y ont ouvert un consulat et un comptoir permanent en 1562, suivis par les Anglais en 1583, et les Hollandais en 1613¹. La nouveauté réside dans l'intensification des échanges, dans la fréquentation plus massive des Européens par les chrétiens orientaux, et dans les bénéfices qu'ils en tirent. De plus, c'est à partir du XVII^e siècle que l'Eglise catholique établit sur place un réseau de religieux destinés à les instruire et à les amener à l'union avec Rome.

Mais ces missions du Proche-Orient ne se plantent nullement dans une terre vierge, où tout serait à réinventer. Si le christianisme oriental et l'islam ne sont pas bien compris par les Européens qui abordent le Levant au XVII^e siècle, ce monde ne leur est pas pour autant totalement inconnu. Les Ecritures, l'histoire des débuts du christianisme, et ses vestiges matériels, partout présents, les souvenirs des croisades et les réflexions du Moyen-Age, leur offrent en effet de nombreux repères pour le déchiffrer.

Au début du XVII^e siècle, les missions du Levant naissent sous le signe d'une vision prophétique de l'histoire et de la volonté de croisade contre l'infidèle. Si l'Eglise développe parallèlement une théorie spécifique de l'action missionnaire et de l'union des chrétiens, la Terre Sainte reste un mythe vivant au temps de la Réforme catholique. Et, les siècles suivants, la conservation des Lieux Saints apparaît comme un prolongement de la croisade, un idéal de l'honneur et de la résistance catholiques face aux ennemis, «infidèles», «schismatiques» ou «hérétiques».

De plus, dans le contexte particulier où le pouvoir politique appartient à une autorité musulmane, la «protection» par une puis-

¹ Jean SAUVAGET, *Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne...*, op. cit. p. 200.

sance catholique du Saint-Sépulcre, des missionnaires latins et des chrétiens locaux unis à Rome devient un concept essentiel, aboutissant à une forme de patronat français sur les missions du Levant, et de protectorat sur les chrétiens.

CHAPITRE 6

ESPOIRS DE CROISADE

DERNIÈRES TENTATIVES : FAKHRADDÎN, LES MARONITES ET ROME

On sait que la croisade ne jette plus les foules européennes sur les routes, en partance pour conserver ou délivrer Jérusalem. La Palestine n'est d'ailleurs plus qu'un objectif lointain, la croisade ayant avant tout à défendre ou à reprendre les positions chrétiennes en Europe. Seuls les princes directement concernés par l'avancée des Turcs se mobilisent encore pour l'arrêter. De plus, certains n'hésitent pas à traiter, voire à conclure des alliances avec eux. C'est le cas de François Ier, en pleine expansion de l'Empire Ottoman sous l'autorité de Soliman le Magnifique (1532), inaugurant la politique des célèbres Capitulations (1535), qui assurent une place privilégiée à la France dans les territoires du Sultan. Venise, qui a déjà une longue expérience de négociations et de compromis avec les Ottomans, signe une paix en 1540, l'Espagne conclut une trêve peu glorieuse en 1545. La guerre ou la paix avec l'Infidèle deviennent des pièces sur l'échiquier des luttes entre les Etats européens, malgré l'avancée turque en Europe. (Mohacs, 1526, Buda, 1541, Chio, 1566, Chypre, 1570).

Au traité de Szitvatorok, en 1606 avec Rodolphe de Habsbourg, le sultan renonce pour la première fois à sa prétention à la souveraineté universelle en acceptant de négocier sur un pied d'égalité avec son adversaire, auquel il reconnaît le titre impérial. Un siècle plus tard, le traité de Karlowitz (1699) conclu avec Venise, l'Autriche, la Pologne, puis la Russie, marque le premier grand recul des Ottomans en Europe¹. Avec l'effacement progressif de la puissance turque, le souci de l'équilibre européen et la « question d'Orient » prennent le pas sur la croisade; un « infidèle » trop affaibli fait perdre son sens à celle-ci. La sécularisation de l'Etat et de la politique inter-

¹ Robert MANTRAN (direct.), *Histoire de l'empire ottoman*, Paris, 1989, p. 145-155; p. 157; p. 222; p. 247-250; p. 301. Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen...*, op. cit., T.2, p. 225-228, p. 330-332. Gabriel Effendi NORADOUNGHIAN, *Recueil d'actes internationaux de l' Empire Ottoman*, T.1, Paris, Leipzig, Neuchâtel, 1897, p. 29 et suiv.

nationale contribue d'autre part à banaliser les relations d'une puissance chrétienne avec l'empire musulman. Dès les Capitulations de 1535, le Roi de France et le Grand Seigneur affirment partager en commun le goût pour la paix, préférable aux calamités de la guerre. C'est au XVIII^e siècle que cette évolution arrive à son terme².

Cependant, cette sécularisation de la politique ne s'opère que progressivement, et selon des rythmes différents, dans les divers pays d'Europe. En France, l'image de Saint Louis s'impose toujours comme modèle du bon roi. Louis XIV, à cause de son alliance avec le Grand Seigneur, ses guerres contre les autres puissances catholiques, ses démêlés avec le pape, ne peut entièrement renoncer à s'engager pour la défense de la chrétienté. En Italie, des souverains moins puissants, comme les ducs de Toscane, de Savoie ou de Mantoue, accordent davantage de poids à la guerre contre l'infidèle. Les Guise, ligueurs, descendants de Godefroy de Bouillon, ducs de Lorraine, attachés à l'Empire, liés à la Toscane, portent haut le flambeau de la croisade. Celle-ci s'inscrit de surcroît dans une idéologie qui récusé la séparation entre pouvoir spirituel et temporel, et donne la prééminence au premier. Dans ce contexte, lutte contre l'hérésie et lutte contre l'islam sont intimement associées, destinées toutes les deux à rétablir l'ordre chrétien³.

Des circonstances particulièrement dramatiques provoquent généralement un sursaut des puissances catholiques pour la défense de la chrétienté. La mobilisation qui suit la conquête de Chypre par les Turcs, avec la constitution de la Sainte Ligue (20 mai 1571) entre Venise et l'Espagne, est plutôt laborieuse, et doit beaucoup à la volonté du pape Pie V. Elle débouche cependant sur l'éclatante victoire de la flotte chrétienne commandée par Don Juan d'Autriche à Lépante (7 octobre 1571). Le succès naval n'est pas suivi d'autres avancées, et la Sainte Ligue se défait dès 1573, sans que les efforts de Gré-

² Gabriel Effendi NORADOUNGHIAN, *Recueil d'actes internationaux...*, op. cit., p. 83. Affirmation de la logique séculière de la politique, et rejet de la croisade, par exemple dans Giulio ALBERONI, *Testament politique du Cardinal Jules Alberoni*, Lausanne, 1754, T.2, p. 38-39. Giovanni MARITI, *Istoria di Faccardino Grandemir dei Drusi*, Livourne, 1787, p. 99-102, p. 128, développe le même genre d'arguments : les Médicis et leurs ministres du début du XVII^e siècle n'avaient en vue que les intérêts de la Toscane, et n'évoquaient la religion, la guerre sainte et Jérusalem que par habileté politique, pour faire taire les opposants («crédules») à une alliance avec un infidèle.

³ Elisabeth LABROUSSE et Marc VENARD, «L'offensive catholique et l'invasion mystique», dans François LEBRUN (dir.), *Histoire de la France religieuse*, T.2, *Du christianisme flamboyant à l'aube des lumières (XVI^e-XVIII^e)*, Paris, 1988, p. 324-327. René TAVENEAU, *Le jansénisme en Lorraine*, Paris, 1960, p. 71-72, p. 79-80. Louis CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, Paris, 1987, p. 129-135. Angelo TAMBORRA, *Gli Stati italiani, l'Europa e il problema turco dopo Lepanto*, Florence, 1961, *passim*.

goire XIII aient un résultat... Si Lépante n'a pas été le point de départ d'une reconquête de l'empire turc, la victoire chrétienne a marqué le début d'un changement d'esprit par rapport au danger musulman, dont la progression est moins tenue pour inéluctable⁴.

Les premières années du XVII^e siècle sont riches en projets de reconquête des territoires ottomans, et de soutien aux rebelles de l'Empire, chrétiens ou non. C'est dans cette atmosphère de croisade que débudent les missions catholiques en Syrie, qui est un des théâtres possibles pour réaliser de telles ambitions.

A cette époque, le Grand Duc de Toscane Ferdinand Ier de Médicis est engagé dans une grandiose politique orientale illustrée par l'Imprimerie Médicéenne, qui édite des ouvrages en arabe, en chaldéen, en turc, en persan et en copte. Il entretient en même temps une correspondance avec le sultan de Fez et le souverain de Perse. Les galères de ses chevaliers de Saint-Etienne mènent la lutte contre les corsaires turcs et barbaresques. Il médite une conquête de Chypre, qui échoue en 1607.

Sur l'autre rive de la Méditerranée, l'émir druze Fakhraddîn Ma'n, après les déconvenues de son père avec les Ottomans, commence son expansion territoriale à partir de son fief du Shûf, tandis que les Turcs sont occupés sur leurs frontières. De plus, en 1605, la déposition du gouverneur d'Alep Junblât provoque un soulèvement en Syrie, soutenu par le pacha de Bagdad et le Sultan de Perse. En 1607, Ferdinand Ier envoie des délégués aux rebelles, pour conclure un traité d'amitié avec Junblât, prévoyant une alliance militaire, avec la reconstitution d'une Ligue chrétienne pour conquérir Jérusalem. Mais la révolte est écrasée par les Turcs en décembre 1607. Fakhraddîn, allié de Junblât, désormais isolé, négocie avec le Sultan, et parvient à se maintenir. En 1608, le Grand Duc conclut avec lui un traité analogue au premier. Mais dans les années suivantes, la Sainte Ligue attendue, à laquelle travaillent les Médicis, ne voit pas le jour. Les galères toscanes remportent quelque succès maritime en Méditerranée, tandis que Fakhraddîn étend ses possessions, au point d'inquiéter la Porte, qui organise une expédition contre lui. Finalement, il préfère ne pas affronter les forces ottomanes, cède le gouvernement à son fils 'Alî et s'embarque le 15 septembre 1613 pour se réfugier à Florence, où il séjourne jusqu'en août 1615, avant de se transférer à Messine. Pendant son séjour en Italie, une mission est envoyée sur place par Côme II, pour évaluer l'état des forces dans l'émirat. Elle revient optimiste, mais l'enthousiasme

⁴ Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen...*, op. cit., T.2, p. 383-430.

toscan ne se communique nullement à l'Espagne, et à d'autres éventuels alliés. Fakhraddîn revenu chez lui en septembre 1618, profite de la faiblesse du gouvernement central pour s'attaquer au pacha de Tripoli Yûsuf Sayfâ, ravager son territoire et en annexer une partie. Puis, il se tourne contre le gouverneur de Damas, et arrive jusqu'aux portes de la ville. Il étend sa principauté sur un 'Arabistân allant des confins d'Alep à ceux de Jérusalem, et obtient même de Constantinople une reconnaissance officielle avec un titre de *Sultân al-barr* (1624). En 1627, son fils est investi du pachalik de Tripoli.

Il continue à rechercher des alliances occidentales, écrivant en 1623 au vice-roi de Sicile, envoyant, en 1624 et en 1627, une délégation au pape et à la cour de Toscane. Mais après la mort de Côme II, la régence est incapable de prendre des décisions. De plus, les événements d'Italie divisent les Médicis et les Barberini, arrivés aux affaires à Rome avec Urbain VIII. Ce dernier écrit au patriarche maronite le 25 novembre 1628 pour s'excuser de ne pouvoir soutenir le généreux engagement de l'émir, l'Europe étant en guerre. Il n'y aura pas de croisade. En 1633, Murâd IV monte une grande expédition maritime et terrestre, qui met fin au règne de Fakhraddîn. Battu, il finit décapité à Istanbul le 13 avril 1635⁵.

Nous avons vu plus haut comment les chrétiens, et particulièrement les Maronites, se sont étendus en territoire druze sous le règne de Fakhraddîn, profitant de la liberté et des faveurs qu'il leur accordait. Ils lui ont procuré en échange des contributions financières et des troupes. Les Al-Khâzin, cheikhs du Kisruwân, ses vassaux, écrivent aux cours d'Europe pour obtenir des soutiens. Abû Nâdir Al-Khâzin, qui a servi de secrétaire (*kâkhiyya*) à l'émir, part à son tour à Florence après la défaite de 1635, et y reste deux ans.

Les clercs maronites, engagés dans la diplomatie de Fakhraddîn, sont certainement les inspireurs de l'alliance toscane, des promesses de conquête de Jérusalem et de conversion au catholicisme. De tous les chrétiens, ils sont les seuls à valoriser leur engagement passé aux côtés des Croisés. La *madiha 'alâ Jabal Lubnân* de Jibrâ'îl Ibn Al-Qilâ'î a popularisé parmi eux une vision positive des expéditions franques, en exagérant sans doute leur rôle dans la lutte contre l'infidèle et en passant sous silence les divergences qui

⁵ Angelo TAMBORRA, *Gli Stati italiani, l'Europa e il problema turco dopo Lepanto*, op. cit., p. 69-82. Giovanni MARITI, *Istoria di Faccardino Grand-emir dei Drusi*, op. cit., *passim*. Paolo CARALI, *Fakhr ad-Dîn II principe del Libano e la corte di Toscana, 1605-1635*, Rome, 1936, p. 312-313 et *passim*. Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique...*, op. cit., p. 291-319. Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 296-329.

semblent les avoir divisés à cette occasion, pour insister sur leur union avec Rome et l'orthodoxie de leur foi⁶.

Giorgio Maronio (Ibn Marûn), futur évêque de Chypre, vient en délégation à Rome en 1608, en compagnie de Sarkîs Al-Rizzî, frère du patriarche. En réponse à cette ambassade, Paul V assure Fakhraddîn de sa volonté de l'aider, et lui recommande les Maronites. Le même délégué est envoyé en Toscane en 1611, puis en 1627. Il est à Venise en 1629, en France en 1632. Il présente encore au pape un projet d'une alliance étroite entre la chrétienté et l'émir, le 6 novembre 1634. C'est la tentative de la dernière chance, qui promet la couronne de Chypre aux Médicis, et celle de Jérusalem aux Barberini. Abraham Ecchellensis (Ibrahîm Al-Hâqilânî), entré au Collège Maronite en 1620, plus tard enseignant de langues orientales et un des principaux fondateurs de l'orientalisme à Paris et à Rome, passe au service de l'émir à partir de 1631, servant ses intérêts politiques et financiers à la cour de Toscane⁷. Vittorio Accorense (Naṣrallâh Shalaq Al-'Aqûrî), étudiant au Collège Maronite à partir de 1584, devient ensuite traducteur et enseignant de langues orientales à Rome. Il entre en contact avec Fakhraddîn pendant son séjour toscan, et plaide sa cause auprès de la Curie, tout en tentant d'obtenir pour lui-même la direction de la *Tipografia Medicea*.

Lorsqu'après la fondation de la *Propaganda Fide*, le Secrétaire de la nouvelle congrégation, Francesco Ingoli, demande des rapports sur l'état du christianisme dans le monde, il est le premier à répondre à l'appel (20 janvier 1622). Après avoir dressé le tableau des différents peuples vivant en Orient, il indique trois moyens pour convertir ces nations : les armes, les livres, la prédication. La croisade sera facile, à cause de la faiblesse des Turcs, et de leur tyrannie, arrivée au point que tous les sujets, même les musulmans, prient Dieu d'envoyer les armées chrétiennes. Le « Duc des Druzes » aligne une armée de 60 000 hommes, dont 20 000 Maronites. Il favorise les chrétiens. Il a exprimé son intention de se convertir, et de laisser prêcher la foi, en échange de l'alliance militaire. Le premier objectif des croisés doit être Chypre, qui coupe les liaisons maritimes dans l'Empire ottoman, tandis que Fakhraddîn tiendra la terre ferme, avec ses alliés arabes (bédouins)⁸.

⁶ Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 345, p. 332. Kamal S. SALIBI, *Maronite historians of mediaeval Lebanon*, op. cit., p. 24-71.

⁷ Paolo CARALI, *Fakhr ad-Dîn II principe del Libano e la corte di Toscana*, op. cit., p. 296, p. 299, p. 305, p. 314, p. 418-423. Biographie de Al-Hâqilânî dans Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.1, p. 387-400.

⁸ Biographie de Shalaq, dans Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.1, p. 377-385. Rapport de Shalaq à la Propagande : CP, 1, MISSIONI, f.293r-298r.

Le même Shalaq figure par la suite dans un autre projet de croisade, puisqu'il sert de secrétaire au Conseil de la Milice Chrétienne, dans ses séances romaines (1623-1627). Cette organisation a été fondée par Charles de Gonzague, duc de Nevers, blessé au siège de Buda en 1602, prétendant à la succession de Byzance comme descendant des Paléologue. C'est l'adhésion du Père Joseph du Tremblay, profondément convaincu de la nécessité de la croisade, qui fait entrer le projet dans sa phase concrète. Le fameux capucin part à Rome (6 mai 1616), pour y exposer ses plans au pape Paul V. Il rencontre aussi le Général de son ordre, Côme II de Toscane, puis le duc de Savoie. Il estime une expédition contre l'Empire ottoman réalisable, grâce à la guerre des Perses contre les Turcs, et au soulèvement escompté des Géorgiens, des Arméniens et des Druzes. Après son retour, en février 1618, le Conseil du Roi adopte le principe d'une croisade, en refusant toutefois de se poser en organisateur d'une coalition antiturque et en subordonnant la mise sur pied d'une expédition à une entente des princes chrétiens. L'Espagne et la Toscane font quelques préparatifs militaires et des promesses à Fakhraddîn, mais en fait, devant la montée des périls en Europe, les Etats ne sortent pas d'une prudente expectative. Le duc de Nevers arme cinq galions (1621), le Père Joseph se rend à Rome pour obtenir l'approbation de la Milice (accordée par le pape le 10 mai 1625). Les affrontements entre la France et les Habsbourg en 1624-1626 à propos de la Valteline mettent définitivement fin aux projets, mais l'institution fonctionne jusqu'en 1628⁹.

L'EGLISE, LA PAIX DES CHRÉTIENS ET LA CROISADE

Ces événements montrent que l'époque est à un recul général de l'influence politique de la papauté, sa diplomatie étant progressivement écartée des grandes négociations entre Etats, au point de s'effacer presque totalement au XVIII^e siècle. La Paix de Munster, qui met fin à la Guerre de Trente Ans en 1648, en consacrant les divi-

⁹ Documents concernant les statuts de la Milice Chrétienne à la Propagande dans MISCELLANEE VARIE, IV, *Carte relative alla milizia cristiana istituita per la guerra contro i Turchi, 1623-1628*, f. 1r-209v. On n'y traite nullement d'expéditions militaires, de projets concrets, mais seulement de questions de préséances. Jean MAUZAIZE, *Le rôle et l'action des Capucins de la Province de Paris dans la France religieuse du XVII^e siècle*, Lille, 1978, T.1, p. 366-382. Angelo TAMBORRA, *Gli Stati italiani, l'Europa e il problema turco dopo Lepanto*, op. cit., p. 51-55. Elisabeth LABROUSSE et Marc VENARD, «L'offensive catholique et l'invasion mystique», dans François LEBRUN (dir.), *Histoire de la France religieuse*, op. cit., T.2 : extrait du mémoire du Père Joseph au roi (1617), p. 325-326. Guillaume de VAUMAS, *L'éveil missionnaire de la France d'Henri IV à la fondation du séminaire des missions étrangères*, Lyon, 1942, p. 94-98.

sions confessionnelles de l'Europe, est tenue pour son premier grand échec. Toutefois, Urbain VIII, puis son successeur Innocent X, avaient contribué à réunir en congrès les puissances belligérantes.

A l'occasion de l'envoi d'un nonce pour préparer une conférence de la paix, le secrétaire de la Propagande, Francesco Ingoli, a rédigé des *considerazioni*, sans doute en 1638, dont la plus grande partie porte sur la situation en Allemagne et en Angleterre. Il s'agit surtout de la liberté de culte pour les catholiques des pays protestants, qui doit être une condition principale pour conclure un traité.

Si la paix venait à être signée, dès lors que les princes chrétiens sont déjà armés, on pourrait traiter de la guerre contre le Turc. Ingoli se sert pour son propos des rapports que lui adressent missionnaires et évêques, soulignant au passage leur rôle, et celui de sa congrégation, pour la collecte des informations, et illustrant du même coup la corrélation entre l'activité missionnaire et la croisade. Les archives de la Propagande contiennent effectivement, dans ces années-là, un certain nombre de documents concernant la guerre contre l'infidèle.

La raison invoquée pour attaquer les musulmans est d'abord le déshonneur de voir la Terre Sainte et le Saint-Sépulcre en leur possession. D'autre part, les offenses subies récemment, avec le renvoi de l'ambassadeur de France, le comte de Marcheville (1634), et le transfert des clés du Saint-Sépulcre et de Bethléem aux Grecs montrent l'échec de la politique de négociations, qui consiste à racheter les Lieux Saints avec de grosses sommes d'argent. Des échanges de correspondance entre la Propagande et le Custode de Terre Sainte révèlent d'ailleurs, vers cette époque, l'insatisfaction des autorités romaines de voir les aumônes pour la Terre Sainte servir presque exclusivement à contenter les officiels musulmans.

Le secrétaire de la Congrégation se fait enfin l'écho des chrétiens orientaux, qui passent à l'islam, ou profèrent des malédictions contre les princes qui ne s'occupent pas de les libérer ou de leur envoyer des armes et des soldats. Des évêques écrivent qu'ils ont du mal à calmer leurs fidèles, enragés de voir les Occidentaux s'entre-déchirer sans s'occuper d'eux. De plus, les campagnes des Ottomans en Iraq, contre les Safavides (Murâd IV reprend Bagdad en décembre 1638), ont décimé leurs troupes et les ont contraints de dégarnir les autres provinces. Des témoignages rapportent des désertions massives dans leurs rangs.

Le secrétaire, s'appuyant sur ses correspondants vivant en Orient, suggère deux plans d'attaque. Le premier consisterait à affamer Constantinople en s'emparant de l'Egypte et en envoyant les corsaires razzier la Mer Noire. Le second s'appuierait sur les chrétiens des Balkans, prêts à se soulever, en Bulgarie, en Albanie, en

Bosnie et en Serbie. Ingoli prend soin de distinguer parmi eux les Latins, sur lesquels on peut compter, des autres. La victoire serait plus assurée si le roi de Pologne, avec les cosaques, s'attaquait à la Moldavie et la Valachie...¹⁰.

Refaire l'unité des chrétiens, étendre le catholicisme et diriger les armes contre l'infidèle restent des objectifs permanents de Rome, jusqu'au traité de Vienne (1738). C'est la politique menée par Clément IX (1667-1669), qui offre sa médiation entre la France et l'Espagne lors de la Guerre de Dévolution, et liquide le contentieux du Saint Siège avec Louis XIV, pour mobiliser les puissances catholiques en faveur de Candie, assiégée par les Turcs.

En 1676, le cardinal vénitien Gregorio Barbarigo écrit à propos du pape Innocent XI (1676-1689), dont il est le collaborateur :

« Paix et guerre sont les pôles de ses désirs. Celle-là pour les Princes chrétiens, celle-ci contre le Turc ».

Et le sujet revient constamment dans la correspondance du prélat, pendant son séjour romain (1676-1680)¹¹.

¹⁰ CP, 2, *Status temporalis missionum*, f.379r-382r, *Considerationi del secretario Ingoli per servizio della Religione cattolica, che se potranno, se parrà a V.S. dare al Card. Legato, che si manda per la pace*, s. d. Joseph METZLER, « Francesco Ingoli, der erste Sekretär der Kongregation (1578-1649) », dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol. I/1, Rome, Fribourg, Vienne, 1973, p. 223-224. Question d'alliance avec la Perse et Fakhraddin, par Giovanni Fermo di Bergamo, de la *Terra Santa* : SOCG, 10, f.286rv, Venise, 23 sept. 1634. SOCG, 287, (1630-1636) : un rapport détaillé du médecin Luigi Ramiro, qui a vécu longtemps à Alep, sur l'échec d'une expédition du Grand Vizir contre les Perses (f.587r-589r), et un mémoire imprimé sur la légitimité de la guerre sainte, et la certitude de la chute prochaine de l'empire ottoman (f.554r-559v). Notons que plusieurs rapports du Père Joseph sur les missions, figurant dans le même volume, n'évoquent absolument pas la croisade. Un décret d'Urbain VIII en 1632 stipule qu'un quart des aumônes de la *Terra Santa* doit être consacré aux pauvres, aux pèlerins et aux conversions. Les gardiens protestent contre cette décision, inapplicable selon eux, en 1633 et 1638 : Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.8, p. 73-74, p. 169-171. En 1635, le cardinal Barberino s'oppose à la dépense de 30 000 piastres pour récupérer les Saints Lieux. Quelques temps après, cependant, la Congrégation se résigne à autoriser l'usage d'une somme modérée pour satisfaire les Turcs : *ibidem*, p. 183-184.

¹¹ Gregorio BARBARIGO, *Lettere inedite del Beato Gregorio Barbarigo a Giulio Giustinian*, Padoue, 1932, p. 5, lettre du 9 oct. 1676. Même thème p. 12, p. 24, p. 29, p. 51, p. 82, p. 94-98. Raymond DARRICAU, « Mazarin et l'Empire ottoman. L'expédition de Candie (1660) », *R.H.D.*, 74, 1960, p. 335-340. Raymond DARRICAU, « Une heure mémorable dans les rapports entre la France et le Saint-Siège : le pontificat de Clément IX (1667-1669) », *Bulletino Storico Pistoiense*, série III, vol. IV, 71e année, 1969, p. 73-98. Alphonse DUPRONT, *Unité des chrétiens et unité de l'Europe dans la période moderne*, communication au XIII^e congrès international des Sciences Historiques, Moscou, 16-23 août 1970, Moscou, 1970, 24 p. Le rapport du secrétaire de la Propagande Urbano CERRI (1678), *Etat présent de l'Eglise*

Pendant tout le XVII^e siècle, et jusqu'à Clément XII (1730-1740), les papes soutiennent, en apportant des aides matérielles et en promettant des grâces spirituelles, les projets de guerre contre les infidèles. Il n'est pas nécessaire de retracer ici l'histoire de leurs initiatives diplomatiques pour la constitution d'alliances anti-musulmanes, qui connaissent quelquefois le succès, lorsque des intérêts politiques convergent¹².

LES MISSIONNAIRES ET L'ATTENTE DE LA CROISADE

En dehors de la politique des Etats, l'esprit de la «croisade» n'est pas totalement éteint dans l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles. L'Empire ottoman, la guerre contre les musulmans, les Lieux Saints, restent un souci principal des Européens à l'époque moderne. De 1480 à 1609, les ouvrages imprimés français consacrés aux Turcs et à la Turquie, sans compter les *Voyages en Terre Sainte* ni les brochures et «nouvelles» sur la guerre contre les Turcs, sont deux fois plus nombreux que ceux qui traitent des deux Amériques. Et cette prépondérance s'accroît davantage dans les années 1598-1609. On a souligné combien l'urgence de la menace turque et la gravité des déchirements religieux et militaires entre chrétiens sont plus ressenties en Europe au siècle de la Réforme que l'émergence de nouvelles Eglises et de nouveaux mondes outre-océan. Et ceci reste vrai, au moins dans certains milieux, pour tout le XVII^e siècle. L'islam, que les Européens rencontrent jusqu'à la cour de l'empereur de Chine, demeure une référence pour penser l'altérité, même dans la lointaine Amérique coloniale. Au XVIII^e siècle encore, la Palestine et l'Egypte sont, hors d'Europe, les principaux sujets de la littérature de voyage, quoique l'histoire de l'Antiquité et du christianisme y occupe une part bien plus forte que celle des siècles plus récents et de l'islam¹³.

romaine dans toutes les parties du monde écrit pour l'usage du Pape Innocent XI par Mgr Urbano Cerri, Secrétaire de la congrégation de Propaganda Fide, (trad. fr.), Amsterdam, 1716, 437 p., n'évoque pas du tout la lutte contre les Turcs. Cependant, on trouve des documents sur la guerre contre les musulmans à la même époque dans MISCELLANEE VARIE, IV, Guerra contro i Turchi, 1677-1679, f.211r-268r.

¹² Massimo PETROCCHI, *La politica della Santa Sede di Fronte all'invasione ottomana, 1444-1718*, Naples, 1955, 118 p., *passim*. Raymond DARRICAU, «Mazarin et l'Empire ottoman. L'expédition de Candie (1660)», *R.H.D.*, art. cit. Raymond DARRICAU, «Une heure mémorable dans les rapports entre la France et le Saint-Siège : le pontificat de Clément IX (1667-1669)», art. cit.

¹³ Geoffroy ATKINSON, *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris, 1935, p. 10-12. Henry LAURENS, *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Egypte : l'Orientalisme islamisant en France 1698-1798*, Istanbul, Paris, 1987,

Lors d'épisodes particulièrement menaçants, comme le siège de Candie (1669) ou celui de Vienne (1683), l'opinion européenne se mobilise en offrant des prières et des aumônes. A chaque appel des papes, des aventuriers, des fils de la noblesse, s'engagent pour défendre la chrétienté. L'esprit chevaleresque survit dans la noblesse française au-delà de l'échec de la Milice Chrétienne. Pendant la guerre de Candie, 600 gentilshommes, avec des troupes, partent secourir Venise. Plus tard, malgré l'interdiction du roi, des Français répondent à l'appel d'Innocent XI et vont rejoindre les armées impériales à Vienne (1683)¹⁴.

Ce sont les clercs qui gardent le plus vivant l'esprit de croisade. Le clergé, plus que les fidèles, vit dans la hantise du danger musulman, et contribue à diffuser la peur dans la population. De grandes dévotions de l'époque moderne, comme l'Angélus et le Rosaire ont été instituées, puis diffusées par l'Eglise pour conjurer le danger turc, ou pour célébrer une victoire sur lui. Les capucins ou les jésuites ne sont pas moins ardents dans la lutte contre le Turc que les franciscains, traditionnellement engagés sur ce front. On les trouve enrôlés dans la diplomatie pontificale pour organiser les coalitions et rassembler des fonds¹⁵.

En Syrie, l'épopée de Fakhraddîn coïncide avec l'établissement des missions catholiques. Les religieux profitent de la tolérance de l'émir et de ses espoirs d'alliance occidentale pour s'étendre ou prendre pied dans ses domaines, en Palestine et dans la montagne libanaise. Les Frères Mineurs obtiennent son soutien pour se réinstal-

p. 16-20. Jacques SOLE, *Les mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières*, Paris, 1979, p. 164-169. Jacques SOLE, *Le débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, Lille, Paris, 1985, T.2, p. 840-858. Adriano PROSPERI, «America e Apocalisse. Nota sulla «conquista spirituale» del Nuovo Mondo», *Critica Storica*, XIII, 1, mars 1976, p. 35. Serge GRUZINSKI, «Christianisation ou occidentalisation? Les sources romaines d'une anthropologie historique», *M.E.F.R.I.M.*, 101, 1989, 2, p. 746. Bernard DUCHENE, «Un exemple d'univers mental au XVIII^e siècle ou la mappemonde idéologique du Grand Dictionnaire Historique de Moreri», dans Jean-René DERRE, Jacques GADILLE, Xavier de MONT-CLOS, Bernard PLONGERON (dir.), *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, 1975, p. 41-45.

¹⁴ Elisabeth LABROUSSE et Marc VENARD, «L'offensive catholique et l'invasion mystique», dans François LEBRUN (dir.), *Histoire de la France religieuse*, op. cit., T.2, p. 323-327. Raymond DARRICAU, «Mazarin et l'Empire ottoman. L'expédition de Candie (1660)», *R.H.D.*, art. cit. Raymond DARRICAU, «Une heure mémorable dans les rapports entre la France et le Saint-Siège : le pontificat de Clément IX (1667-1669)», art. cit.

¹⁵ L. J. ROGIER, R. AUBERT, M.D. KNOWLES, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, Paris, 1968, T.3, p. 316, p. 319-320. Jean DELUMEAU, *La peur en Occident*, Paris, 1978, p. 350-352. Angelo TAMBORRA, «Unione delle chiese e «crociata» contro il Turco alla fine del Seicento : le missioni del gesuita C.M. Vota in Moscovia e Polonia», *Archivio Storico Italiano*, I-IV, 1975, p. 101-131.

ler à Nazareth et au Mont Thabor, et ouvrir un hospice à Acre et à Saïda. Le capucin Pacifique de Provins visite la région en 1622. Ayant abandonné tout espoir de prochaine croisade, le père Joseph est nommé par la Propagande, en 1625, Commissaire Apostolique pour les missions, et Préfet des missions du Levant. Lorsqu'il est question d'implanter les religieux de sa congrégation en Syrie, l'ambassadeur de France à Istanbul suggère de s'adresser à l'émir, plutôt qu'à la Porte. Et en effet, le prince druze offre une grande maison aux missionnaires arrivés à Saïda en 1625, et un jardin clos à ses frais à ceux qui s'installent à Beyrouth l'année suivante. En 1632, franciscains et capucins s'établissent au Mont Liban. La même année, les carmes obtiennent l'autorisation de demeurer au Mont Carmel.

Nul doute que les religieux ont mis en Fakhraddîn des espérances de croisade. Certains s'engagent à ses côtés. Le récollet Eugène Roger lui sert de médecin. Le capucin Gilles de Loches rapporte en 1627 qu'il est son familier, qu'il lui lit l'Évangile, et qu'il a des espoirs de le convertir. Adrien de la Brosse se voit confier en 1633 ses bijoux et ses économies placées en Toscane. La même année, ce religieux aurait effectivement recueilli son abjuration secrète un jour de grave maladie. Le 23 septembre 1634, Giovanni Fermo da Bergamo, revenant d'Alep où il était Gardien franciscain, écrit de Venise à la Propagande pour promouvoir l'alliance avec Fakhraddîn et la Perse.

À la chute de l'émir, les religieux «francs» subissent les conséquences de cet engagement. En effet, on aurait trouvé dans le palais du prince, à Beyrouth, une image de la Vierge et des livres de dévotion. Les capucins, accusés de l'avoir conseillé, et d'avoir combattu l'islam, sont transportés enchaînés à Constantinople, et conduits en triomphe dans les rues de la capitale. Les franciscains Eugène Roger et Jacques de Vendôme doivent fuir¹⁶.

L'espoir d'une entreprise militaire chrétienne ne quitte pas entièrement les missionnaires après l'échec de l'émir. En 1641, Michel de Rennes, venu à Rome rendre compte à la Propagande des missions capucines en Orient, soupire : «Si Nostre Seigneur établissoit une bonne paix en la Chrestienté avec une Croisade!» Celle-ci serait

¹⁶ Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique...*, op. cit., p. 298, p. 366. Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 326. BN, NAF, 10 220, p. 11-12, Saïda, 17 août 1633; p. 78-79, Beyrouth, 25 août 1628; p. 139-142, Alep, 7 nov. 1633; p. 142-145, Constantinople, 18 déc. 1633. Paolo CARALI, *Fakhr ad-Dîn II principe del Libano e la corte di Toscana*, op. cit., p. 413-415 : lettres du capucin Adrien de la Brosse. Le même, rapportant la conversion de Fakhraddîn : HILAIRE DE BARENTON, *La France catholique au Levant durant les trois derniers siècles, d'après les documents inédits*, Paris, 1902, p. 159-163. SOCG, 10, f.286rv, Giovanni Fermo da Bergamo.

d'un grand profit, dit-il. Le capucin d'Alep Sylvestre de Saint-Aignan, dans son rapport à la congrégation du 22 mai 1651, après avoir dressé le tableau des missions de son institut en Orient, conclut qu'il se fait très peu de bien, et que les religieux vivent dans l'espérance de voir arriver les Francs. Mais dans cette éventualité, la présence des missionnaires sera indispensable, pour éviter que la soldatesque fasse des dégâts, empêchant toute conversion par son comportement, car «il est sûr que les troupes de ce pays ne sont pas aussi insolentes et vicieuses que les nôtres». En 1657, le même religieux fait le voyage à Paris avec une recommandation auprès de Mazarin, pour recueillir 12 000 écus, afin de racheter le Liban aux Turcs, et y installer un gouvernement chrétien, confié au cheikh Abû-Nawfal Al-Khâzin. Vincent de Paul, à qui il soumet le projet, ne se laisse pas convaincre, mais adresse le solliciteur à des âmes généreuses¹⁷.

Dans une lettre de 1552, Ignace de Loyola avançait à son compagnon Jérôme Nadal les arguments pour convaincre l'empereur de constituer une grande flotte, à un moment où l'on craignait la coalition entre l'armada turque et la France. Il s'agit d'une proposition destinée à un prince, se voulant réaliste, s'appuyant sur les intérêts de chacun pour convaincre, peu imprégnée de sens mythique ou épique. C'est la conscience du danger «pour le peu qui reste de la chrétienté» qui fait agir Ignace, avec la vision de tous les chrétiens qui renient la foi pour échapper à l'esclavage. Il prévoit une évolution comme celle qui a conduit à la chute de Constantinople, les Turcs favorisant les divisions entre Etats chrétiens pour mieux pouvoir les conquérir. La constitution d'une grande flotte chrétienne devrait amener la France à rechercher la paix, et enlever aux rebelles de Naples tout espoir d'aide extérieure. La maîtrise des mers et l'unité chrétienne sont des préalables à une reconquête de «ce qui a été perdu, en Afrique, en Grèce, dans les îles». C'est donc la conscience

¹⁷ BN, NAF, 10 220, p. 543, Rome, 13 juin 1641, Michel de Rennes. Rapport de Sylvestre de Saint-Aignan : SOCG, 197, f.109r. Mention de son projet d'acheter le Liban et de son séjour à Paris dans René RISTELHUEBER, *Les traditions françaises au Liban*, op. cit., p. 137-142 et SC, MARONITI, 1, f.126-127, le patriarche syrien d'Alep, 15 juin 1663; SOCG, 235, f.19rv, 16 déc. 1658, le patriarche maronite. C'est peut-être à cette occasion qu'il a composé l'opuscule *Description abrégée de la sainte montagne du Liban et des Maronites qui l'habitent*, Paris, 1671, 44 p. En 1653, le jésuite d'Alep Adrien Parvilliers exprime son espoir de voir «le duc» et le roi venir faire la conquête «de ces pays» : Victor LAURENT, «L'âge d'or des missions latines en Orient XVII^e-XVIII^e siècles», *L'Unité de l'Eglise*, 69, 1934, p. 380-384. Dans leur rapport de 1668, les capucins d'Alep évoquent la guerre de Candie, pour se réjouir du grand nombre de morts du côté ottoman, de l'aide apportée aux Vénitiens par les princes chrétiens (surtout par le roi de France), et de la présence des Pères de la province de Paris comme confesseurs de la milice : SC, FRANCIA, 1, f.59v, Alep, 1668. Voir aussi le rapport du capucin Paolo da Lagni dans MISCELLANEE VARIE, IV, *Guerra contro i Turchi 1677-1679*, f.214rv-215r.

d'un encerclement de l'Europe et d'une érosion de la chrétienté qui pousse Ignace à la guerre contre les Turcs, la Terre Sainte n'étant même pas évoquée, et la conversion des infidèles étant une éventualité rejetée après la reconquête¹⁸.

Cette mentalité d'assiégé, jointe à une volonté de pacifier, à défaut de réunifier l'Europe chrétienne, forme la principale permanence de l'esprit de croisade dans ce projet. On la retrouve, à peine atténuée, dans un rapport du capucin Paolo da Lagni vers 1677, persuadé que «*la povera Italia*» sera la prochaine victime de l'expansionnisme turc, qui aspire à la monarchie universelle. «*Di questa potenza io ho avuto sempre timore, e timore grande*» écrit le cardinal Barbarigo à Côme III de Toscane, le 13 août 1683. Et ce n'est qu'après la levée du siège de Vienne que la peur cède chez lui à l'espoir¹⁹.

Dans l'œuvre (non pas politique et diplomatique, mais érudite et propagandiste) de Francesco Quaresmio, la crainte de l'invasion musulmane se teinte de prophétisme. Ce mineur observantin a été gardien et ministre provincial de son ordre à Milan, avant de partir au Levant, où il a passé plus d'une dizaine d'années. Il a été deux ans gardien à Alep, puis il a présidé pendant six mois la Custodie (1618). Retourné en Europe en 1620, il revient dans la grande ville syrienne en 1627-1629, comme commissaire apostolique chargé, sans résultat, d'une délégation auprès des Nestoriens de Mésopotamie pour les amener à l'union. A la fin de sa carrière, il devient définitif et procureur général de son ordre (1645-1648). Il a été un des informateurs du secrétaire de la Propagande Francesco Ingoli. Il est l'auteur d'une volumineuse histoire de la Terre Sainte, (Anvers, 1634), qui a servi d'ouvrage de référence. Il y est extrêmement sensible à l'extension (*dilatatio*) infinie de l'empire turc et de l'islam, favorisée par les divisions européennes. Il tient Luther pour une part comme responsable du recul de la Chrétienté face aux musulmans, notamment en Hongrie, pour avoir enseigné que l'avancée turque doit être reçue comme un châtement des fautes, et qu'il ne sert donc à rien de s'y opposer. S'il est partisan d'une croisade, sur laquelle il s'étend très longuement, il doit consacrer de nombreuses pages à exposer, puis à combattre, les thèses défaitistes ou attentistes, fondées sur des argu-

¹⁸ IGNACE DE LOYOLA, *Ecrits*, Paris, 1991, p. 815-818.

¹⁹ MISCELLANEE VARIE, IV, *Guerra contro i Turchi 1677-1679*, f.214rv-215r. Sebastiano SERENA, «Il cardinale Gregorio Barbarigo e l'Oriente», *Atti della XXVI riunione della Società Italiana per il Progresso delle Scienze*, Rome, 1938, XVI, p. 6-10. Gregorio BARBARIGO, *Lettere inedite del Beato Gregorio Barbarigo a Giulio Giustinian*, op. cit., p. 25 et *passim*, sur sa peur. Le thème du recul de la chrétienté est également important chez THOMAS A JESU, *De procuranda Salute omnium gentium*, Rome, 1940, p. 9-11 (1^{re} édition : Anvers, 1613).

ments théologiques ou réalistes, parmi lesquels figurent la menace d'une attaque de revers des hérétiques, les rivalités entre les princes chrétiens, les difficultés financières et la ruine des peuples. Il rejette les solutions de compromis, se félicitant du refus opposé par le pape Sixte Quint en 1586 au sultan Amurath (Murâd), qui lui proposait le transfert du Saint Sépulcre ou l'acquisition de la ville de Jérusalem, et se réjouissant que Dieu n'ait pas voulu que Ferdinand Ier de Toscane menât à bien son projet de transporter le tombeau du Christ à la chapelle Saint-Laurent de Florence.

Malgré son insistance, Quaresmio lui-même ne semble guère croire à une éventuelle guerre de reconquête. Il pense même qu'à moins d'un miracle, les forces chrétiennes divisées ne parviendront pas à extirper l'islam. Car sa vision apocalyptique de l'histoire l'amène à affirmer que l'Empire ottoman, très étendu, ayant des racines profondes et fermes, durera jusqu'à l'avènement de l'Antéchrist, et que la Terre Sainte ne sera récupérée qu'à la « *plenitudo temporis*, et alors seulement, quand Jésus-Christ viendra ». Si Mahomet, préfiguré dans plusieurs passages de l'Ancien Testament, ne peut être tenu pour l'Antéchrist, il en est du moins un des nombreux précurseurs. Et, contrairement à l'opinion des docteurs, qui pensent que l'ultime ennemi sera juif, l'auteur le voit plutôt musulman. Ce n'est qu'après la victoire définitive sur celui-ci que l'Eglise triomphera, et dominera la Terre de Promission. Quaresmio ne donne pas de terme précis à cet accomplissement du temps. Mais il le croit proche, la guerre sainte étant ainsi une nécessité pour préparer le Règne, dans la tradition de la croisade médiévale²⁰.

²⁰ FRANCISCUS QUARESMIUS, *Historica Theologica et Moralis Terrae Sanctae elucidatio*, Venise, 1881, T.1; à propos de Luther : p. 542b, 545b; le Saint Sépulcre, Ferdinand Ier et Sixte Quint : p. 540ab; doutes sur la reconquête : p. 541a; p. 543a; sur Mahomet, l'Antéchrist, et la *dilatatio* musulmane : p. 167a – 170a. Voir les éléments biographiques concernant l'auteur dans l'introduction à la réédition de son ouvrage, et dans MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale delle Missioni Francescane*, op. cit., livre VII, part. 3, p. 413-415, p. 440-442. Publication du récit de son voyage de 1627 en Mésopotamie *ibidem*, vol.VIII-XI, p. 597-608. Son ouvrage est cité par Joseph BESSON, *La Syrie Sainte...*, par Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, par Nicolas POIRESSON (BN, Mss Fr., Collect. Moreau, 842, f.262r), par Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie et du Mont Liban...*, par Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre, la Syrie et la Palestine...*, par Giuseppe Antonio da MILANO, *In Giudea e Galilea (1764-1778)*, *Ricordi*, Marcellino da Civezza (édit.), Florence, 1896, 311 p. Jean DELUMEAU, *La peur en Occident*, op. cit., p. 353-355 (en fait, Luther pense que contre le Turc, seules les armes spirituelles sont efficaces). Giovanni MARITI, *Istoria di Faccardino...*, op. cit., p. 125-129, mentionne le projet de transférer le Saint Sépulcre à Florence. Il nie que Ferdinand Ier et Côme II y aient réellement songé, réduisant l'épisode à un faux bruit répandu parmi le peuple et les courtisans crédules.

Dans cette perspective eschatologique, la réforme de l'Eglise et des chrétiens est une autre impérieuse obligation. Les juifs de l'Exode ont échoué plusieurs fois à entrer dans la Terre Promise à cause de leurs péchés. C'est aussi la principale cause avancée pour la perte de Jérusalem par les Croisés, les rois francs ayant même introduit des prostituées dans leur camp. Il faut de bons prédicateurs dans l'armée, et une pratique régulière des sacrements (confession et communion) parmi les soldats...

Cette conception, qui lie croisade et réforme des chrétiens, est assez généralement répandue. C'est celle de Luther et du pape Pie V ou, vers 1680, du cardinal Barbarigo, qui attribue à plusieurs reprises les défaites aux péchés des chrétiens, et fait de la correction des mœurs une condition nécessaire à la victoire²¹.

Dans l'Occident chrétien, l'apogée de la peur et de «l'attente de Dieu» se situe, d'après Jean Delumeau, entre 1348 et 1660, l'époque de la Réforme étant un des temps forts dans cette longue période. Les spéculations eschatologiques, inspirées de Joachim de Flore, ont repris vigueur après la découverte de l'Amérique, notamment dans les milieux franciscains. L'ouvrage de Francesco Quaresmio s'intègre tout à fait dans ce courant, qui a pour thèmes principaux l'unité des chrétiens, la réforme de l'Eglise, la *plenitudo gentium*, la lutte contre les Turcs, le retour vers l'Orient. Il est animé par cet esprit de prophétie, qui fait chercher dans les Ecritures (en particulier dans l'Ancien Testament) des éléments pour prévoir un avenir qu'on pense proche. A la même époque, les écrits du dominicain calabrais Tommaso Campanella appartiennent à la même inspiration²².

En 1634, Cristianus Nicolas Cattius d'Arras, qui s'intitule lui-même premier missionnaire d'Orient et fondateur de la milice chrétienne, écrit à la Propagande pour rapporter la vision qu'il a eue, lors de son pèlerinage aux Lieux Saints en 1611. Si on peut partager l'opi-

²¹ FRANCISCUS QUARESMIUS, *Historica Theologica et Moralis...*, T.1, p. 561a-565b. Jean DELUMEAU, *La peur en Occident*, op. cit., p. 288, p. 353. Sebastiano SERENA, «Il cardinale Gregorio Barbarigo e l'Oriente», art. cit., p. 4, 5, 6, 8. La même idée que les Turcs ont triomphé à cause des péchés des chrétiens, que la conversion et la pénitence apporteront la victoire dans SOCG, 287, f.557r (consultation sur la guerre contre les Turcs, imprimée).

²² Jean DELUMEAU, *La peur en Occident*, op. cit., p. 259. Adriano PROSPERI, «America e Apocalisse...», art. cit., p. 1-61. Sur Campanella et la croisade, Alphonse DUPRONT, *Du Sacré*, op. cit., p. 296-309. Echo de cet esprit apocalyptique dans la correspondance d'un autre Père de la Terre Sainte, professeur d'arabe à son retour en Italie : Raimondo SBARDELLA, «Tommaso Obicini da Novara, OFM, e il Cardinale Federico Borromeo», *A.F.H.*, 56, 1963, p. 79 (27 sept.1624), p. 83 (11 mars 1625). TOMAS A JESU, *De procuranda Salute omnium gentium*, op. cit., p. 12, évoque aussi les thèmes apocalyptiques, mais il estime (comme José de Acosta) que la tâche d'évangélisation est à peine entamée, et que le jugement dernier n'est donc pas si imminent.

nion de la note portée sur sa lettre, l'estimant docte, mais de peu de jugement, on doit pourtant reconnaître dans ses rêveries les mêmes influences que dans l'ouvrage de Quaresmio. Ses citations scripturaires sont les mêmes. Comme lui, il fait référence aux méditations de Sainte Brigitte, largement diffusées au XVII^e siècle. Il vit dans la même attente :

« Dans cette dernière conversion des juifs, des gentils et des hérétiques, Dieu ouvrira son très bon trésor, que j'ai vu quand j'étais en Terre Sainte. J'ai levé les yeux, et j'ai vu des montagnes d'or ».

Plus que les musulmans, ce sont les juifs qui le préoccupent. Pendant son pèlerinage, il a rencontré les rabbins qui tiennent école à Safad, et qu'il se propose de convertir. Il suggère en outre qu'il pourrait enseigner aux élèves du Collège de la Propagande, qu'Urbain VIII vient de fonder, le secret des mesures de la Nouvelle Jérusalem dont il a eu la révélation, qui doit être élevée après la conquête de la ville, et dont il envoie le plan... On peut voir là l'illustration du rapport, mis en lumière par Alphonse Dupront, entre l'esprit de croisade et l'ésotérisme²³.

Les religieux appartenant aux ordres « post-tridentins » n'échappent pas non plus à une certaine vision prophétique de l'histoire. Le fondateur des missions capucines Pacifique de Provins, revenu d'Orient à Rome, évoque, en janvier 1623, les prophéties d'une sibylle et de « l'abbé Joachim », selon lesquelles c'est à l'ordre de Saint François qu'il incombe de convertir l'Orient et le pays sujet de Mahomet. Chrysostome d'Angers, de la même congrégation, écrivant d'Alep en 1629, voit dans les merveilleuses dispositions des musulmans pour recevoir l'enseignement des missionnaires, les auspices de la volonté divine en faveur de la conversion prochaine de ce « peuple aveugle ». Nicolas Poirresson, missionnaire jésuite, est très attentif, dans ses relations, à tous les présages d'une fin prochaine du « mahométisme », un incendie, une inondation, un tremblement de terre, une peste, une éclipse de soleil, au moment précis où une grande partie de l'Occident scrute les signes du ciel :

« L'eau et le feu sont les avant-coureurs de la colère de Dieu, qui se terminera à rendre à Notre-Seigneur ce qui n'est sorti de son domaine que par une injuste usurpation ».

Ces augures sont repris dans l'ouvrage de Joseph Besson (S.J.), *La Syrie Sainte* (1660), dans la partie de sa conclusion intitulée « Que le temps de la moisson est venu ». Annonce de l'imminence du Juge-

²³ SOCG, 105, f.304rv, résumé italien; f.305rv, 306rv, 302r, lettre en latin, Arras, 10 sept. 1634. Les prophéties des Ecritures sont interprétées comme une annonce de la fin imminente de l'Empire ottoman dans SOCG, 287, f.558r et suiv., mais sans référence à la fin des temps.

ment et souci pastoral vont souvent de pair, chez les religieux catholiques comme chez les Réformateurs protestants²⁴.

Toutefois, la récurrence de ces thèmes n'est pas systématique dans la correspondance des missionnaires du Levant. Dans leurs lettres à la Propagande, qui traitent avant tout de problèmes concrets, affleure tout au plus quelquefois (principalement dans la première moitié du XVII^e siècle) le vague espoir du grand fruit qu'on ferait dans le pays, s'il y avait la liberté. C'était mesure de prudence : le courrier pouvait tomber aux mains des autorités ou des chrétiens adversaires des « Francs », et la Congrégation recommandait qu'on évitât les sujets politiques. Mais ils ne vivaient vraisemblablement pas tous dans la hantise de la fin des temps. Cette atmosphère apocalyptique pouvait aussi servir des fins de propagande, pour engager les fidèles d'Europe à œuvrer pour les missions, ou pour appuyer la politique d'un prince. L'observantin du Mans Jean Boucher, visiteur de la Terre Sainte en 1612, dans son *Bouquet Sacré*, édité en 1620, puis en 1680, fait dire au « Pèlerin » s'adressant à la « Sainte Jérusalem » :

« Levez-vous donc, contemplez d'un lieu haut vos enfans, qui de l'orient et occident accourent à vous pour reposer doucement dans vôtre giron maternel, et vous restituer avec eux en vôtre lustre ancien. Et pour vous conduire à la possession de ce bon-heur, je voy déjà rayonner sur vôtre face un jeune Astre croissant, un Croissant flamboyant, un nouveau Soleil, un second Mars genereux, courageux, vaillant et puissant mon Prince et mon Roy, Louïs XVI (*sic*). Que le Ciel a fait naître pour reposer quelque jours sous les ombres agreables de vos palmes verdoyantes, et maîtriser désormais vos montagnes cheveluës, vos vallées fromenteuses, vos jardins fleuronnez, et vos costaux vineux »²⁵.

²⁴ IGNAZIO DA SEGGIANO, « Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini nel Vicino Oriente », art. cit., p. 123, 10 janv. 1623; *ibidem*, p. 131-132, (SOCG 115, f.275, 1^{er} novembre 1629). Autre témoignage capucin : relation de François de Romorantin : SC, FRANCIA, I, f.46r, Alep, 12 fév. 1669. Antoine RABATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme...*, op. cit., T.1, p. 71-72 : relation de Poirresson pour 1652 : l'année 1653 est bien marquée, disent les Turcs, dans leur calendrier, et ils y attendent de grandes révolutions. Relations de 1653 : T.2, p. 221; de 1654-1655 : p. 242, p. 243-244; de 1656-1657 : p. 263-264. Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., p. 204-205. Jean DELUMEAU, *La peur en Occident*, op. cit., p. 298 : en 1654, une éclipse de soleil provoque une grande frayeur en Europe. *Ibidem*, p. 266-268, l'exemple du jésuite Vieira au Portugal, dans la seconde moitié du XVII^e siècle.

²⁵ Jean BOUCHER, *Le bouquet sacré ou le voyage de la Terre Sainte*, Lyon, 1682, p. 94 (1^{re} édition : Paris, 1620). Attente de la conquête ou affirmation que la majorité des infidèles épouserait le christianisme s'il y avait la liberté : SOCG, 99, f.258rv, 16 janv. 1631; *ibidem*, f.259rv, 22 sept. 1630; SOCG, 104, f.194, 16 oct. 1633; SOCG, 106, f.197r-200r, 29 avril 1636; SOCG, 423, f.87, Alep, 20 mars 1669. Jean DENY, « Les pseudo-prophéties concernant les Turcs au XVI^e siècle »,

LES ORIENTAUX ET L'ATTENTE DE LA CROISADE

Il semble en tout cas que cet état d'esprit européen ait coïncidé avec des croyances prophétiques et millénaristes très largement répandues chez les Orientaux. Les sermons du vertabieh Nerses à Alep en 1667 insistent sur l'union des chrétiens, la réforme urgente du clergé et des fidèles, et brandissent la menace d'un imminent châtiement divin, thèmes qui agrément pour l'essentiel au capucin Justinien de Neuvy (Annexe 3, f.109v-112v).

Des prédictions sur la fin de l'empire musulman, conquis par un prince chrétien qui reprendra Constantinople, semblent s'être diffusées dans l'ensemble de la population, notamment aux alentours du millénaire de l'Hégire (1592-1593). Dans une lettre du 25 mars 1527 à Charles-Quint, pour lui demander une intervention en Syrie, le patriarche et les évêques maronites évoquent la prophétie contenue dans un livre compilé en 965, annonçant la venue d'un «Charles, empereur, allemand de nation», qui entrera dans la Sainte Cité comme Hélène, mère de Constantin. Sans doute est-ce une réminiscence de Charlemagne, mais nul ne doute, affirment les signataires de la requête, qu'il s'agit de Charles-Quint. Dans sa lettre du 12 février 1663 à Louis XIV, le patriarche arménien d'Alep Khajadûr fait du roi de France l'exécuteur de la prophétie de Saint Nerses, annonçant le rétablissement de l'unité des chrétiens et l'écrasement du démon. Certes, au moins en partie, ces «révélation» sont flatterie. Mais le Chevalier d'Arvieux, consul à Alep, écrit en 1684 à son ministre que l'annonce d'une trêve entre le Roi et l'Empereur a semé la panique parmi les musulmans, et a confirmé les chrétiens dans la certitude que leurs prophéties vont s'accomplir, et que Louis XIV va venir les délivrer²⁶.

R.E.I., 10, 1936, p. 201-220. Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T. 2, p. 74. Textes à rapprocher de l'ouvrage du capucin Claude D'Abbeville, *Histoire de la mission des pères capucins*, à la suite de la tentative française au Maranhao en 1614, cité dans Adriano PROSPERI, «America e Apocalisse...», art. cit., p. 34.

²⁶ Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.1, p. 472. Lettre de Khajadûr (trad. franç.). L'éditeur, affirmant que la prophétie de Nerses est très connue, en omet le texte dans la lettre. *Ibidem*, T.2, p. 618, lettre des Maronites à Charles-Quint (latin). A.N., AE, B I, 76, f.162-163, d'Arvieux au ministre, Alep, 20 sept.1684. Autres témoignages de l'attente des chrétiens : *Ibidem*, f.225-226 (arabe), f.222-223 (trad. franç.), lettre du patriarche chaldéen, avril 1691. *Ibidem*, f.231 (arabe), f.227-230 (trad. franç.), Timothée Isaac, archev. syrien de Dyarbakir, avril 1689. SOCG, 499, f.147rv, 148rv, Alep, 13 mars 1687 (Teofilo di S. Basileo, carme); *ibidem*, f.155rv-156r, le patriarche syrien Ignace Pierre, Alep, 4 mai 1687. Sur le cadre général, Angelo TAMBORRA, *Gli Stati italiani, l'Europa e il problema turco dopo Lepanto*, op. cit., p. 3. Jean DENY, «Les pseudo-prophéties concernant les Turcs...»,

Les non-chrétiens connaissent également prédictions et attentes eschatologiques. Le XVII^e siècle est marqué par un renouveau mystique et messianique dans la communauté juive, dans l'Empire ottoman et en Europe. La source de ce mouvement, qui culmine avec l'annonce de la venue du Messie en la personne de Sabbataï Zevi, se situe à Safad. Il connaît une assez large adhésion, et a peut-être inspiré les courants millénaristes qui traversent l'Europe du Nord à la fin du siècle. En novembre 1666, on ne parle que de cela à Alep et dans tout l'empire, d'après les capucins. En août 1669, le Gardien de la Terre Sainte écrit qu'il a réconcilié 18 chrétiens qui avaient passé au judaïsme quand les juifs de Gaza avaient annoncé la naissance du Messie. Il escompte en faire revenir d'autres²⁷.

Si le déferlement des eaux de l'Antiliban à Damas en 1653, qui devait présager des malheurs pour l'islam, s'était accompagné d'une victoire des Vénitiens, il y aurait eu à coup sûr une violente réaction de la population de la ville contre les «Francs», aux dires de Nicolas Poirresson. A Mossoul, en 1667, un mollah kurde décide que le Mahdî qui doit venir quelque temps avant la fin du monde est son fils, qu'il a dénommé Al-Mahdî, et répand parmi son peuple qu'il gouvernera en paix et en justice, ramenant le monde à la vraie foi. Les sympathies que lui attire son message politique contestataire (antifiscal) font prendre ombrage au gouverneur et au prince des Kurdes, qui s'allient pour écraser le mouvement. Les capucins, chargés de soigner le père du Mahdî après l'épisode, ont l'occasion d'entendre sa doctrine (qui ne leur inspire aucune sympathie) de sa propre bouche : «embrouillé dans des livres de nécromantie», il attend Jésus qui doit combattre l'Antéchrist, avant l'arrivée du Mahdî²⁸.

art. cit., p. 202, p. 219. IGNACE DE LOYOLA, *Ecrits*, op. cit., p. 929 (instructions à Jean Nunez Barreto, fév. mars 1555) évoque l'existence en Ethiopie («le prêtre Jean») d'une prophétie annonçant l'arrivée d'un roi d'Occident qui détruira les Maures : il s'agit (pour lui) du roi du Portugal.

²⁷ Sur Sabbataï Zevi, voir Benjamin BRAUDE et Bernard LEWIS, «Introduction», dans *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, op. cit., vol. 1, p. 25-26; SC, Francia, I, f.92r, relation des capucins d'Alep, 1666; SOCG, 423, f.575rv, le Gardien de Jérusalem, 3 août 1669; SC, Francia, f.74r : la relation des capucins (Mossoul, 1667) signale l'emprisonnement et la conversion à l'Islam de Sabbataï, ce qui est avéré; Jean-Roger ARMOGATHE, «Emendatio intellectus en Europe au XVII^e siècle», *XVII^e Siècle*, 1975, p. 106-109, propose de mettre l'épisode en rapport avec le millénarisme en Europe du Nord. Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique...*, op. cit., p. 67, fait mention d'un rassemblement de plus de 2 000 juifs à Safad, à la Pentecôte de 1630, à l'annonce de la naissance du Messie dans cette ville.

²⁸ Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.2, p. 221, relation de Nicolas Poirresson (1653). Une porte de Jérusalem a été murée parce qu'une tradition dit qu'un jour un prince chrétien doit passer par elle pour rentrer victorieux dans la ville : le Père Néret,

Une analyse plus fine permettrait sans doute d'appliquer à ces mouvements le modèle explicatif avancé à propos d'événements millénaristes survenus aux Pays-Bas en juin 1734 : c'est la peur d'autrui et l'espérance de vengeance (par Dieu interposé) d'un groupe opprimé, qui provoque prophétie et panique. C'est également ainsi qu'on peut interpréter la résurgence du thème de l'Antéchrist, associé à la sorcellerie, à l'islam, à l'hérésie protestante et à la franc-maçonnerie, bien plus tard, chez des chrétiens orientaux, au moment de la condamnation par Rome de la mystique maronite Hindiyya, soutenue par son patriarche et une grande partie de sa « nation ». D'après leurs déclarations recueillies en mai-juin 1777, des religieuses, compagnes de Hindiyya, auraient participé aux orgies d'une secte diabolique fondée par Luther. De ces débauches seraient nés un garçon et une fille, élevés par les mages d'Égypte et par la reine d'Angleterre. De leur union devrait sortir l'Antéchrist... On aimerait pouvoir déterminer les sources, sans doute occidentales, de ces thèmes. Ces déclarations, ont été recueillies auprès des religieuses hostiles à Hindiyya par les défenseurs de cette dernière, rebellés contre Rome, placés en situation défensive. Les clercs, « francs » et orientaux, qui s'opposent à la mystique et à ses partisans, y figurent en bonne place parmi les participants aux débauches. Pour les cardinaux qui jugent du dossier, il ne s'agit que de fables grossières extorquées²⁹.

DU TEMPS DE L'« ATTENTE » AU TEMPS DU « PROGRÈS »

Jusqu'au XVII^e siècle, la chrétienté occidentale, dans une perception pessimiste de son présent et de son avenir, se sent arrivée à l'âge de vieillesse, dans un état de décrépitude proche de la fin. Cette vision explique l'insistance des récits de pèlerinage à considérer la Terre Sainte ruinée et dépeuplée par rapport aux temps bibliques et à l'Antiquité chrétienne³⁰.

Dans cette conception de l'histoire, les Croisades historiques des XI^e-XIII^e siècles ne peuvent guère représenter un modèle. Si l'épopée de la conquête de Jérusalem (1099) est jugée positivement, la déchéance chrétienne est censée avoir commencé peu après. Les auteurs se demandent presque tous pourquoi Dieu a autorisé l'occupation du Saint-Sépulcre et l'oppression des chrétiens par les infidèles.

dans *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 421. A propos des Kurdes : SC, Francia, 1, f.71v-72r, Mossoul.

²⁹ Jean DELUMEAU, *La peur en Occident*, op. cit., p. 292. SC, MARONITI, 136, *Ristretto*, 25 juin 1779, f.26v-27r, f.32rv. *Ibidem*, f.57v-77v.

³⁰ Jean DELUMEAU, *La peur en Occident*, op. cit., p. 293-296. Jean BOUCHER, *Le bouquet sacré...*, op. cit., p. 83-95. Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T. 2, p. 79-80, p. 226.

Les divisions et la dissolution des mœurs parmi les Francs après la conquête constituent la principale réponse à cette question. Au début du XVIII^e siècle, le missionnaire jésuite Néret écrit, à propos de Saint Jean d'Acre :

« Cette ville méconnaissante de toutes les graces dont Dieu l'avoit comblée, se rendit beaucoup plus criminelle par ses brigandages et ses impudicités, qui la jetterent dans l'idolâtrie. Elle fut abandonnée par ordre de Dieu à la merci des *Sarrasins*, qui y mirent tout à feu et à sang ».

Cette vision négative du passé légitime cependant l'urgence de l'action présente. Toujours à propos de Saint Jean d'Acre, l'auteur ajoute :

« Plusieurs Marchands s'y sont venus établir, et demandent des Missionnaires pour y établir la foi catholique, la pureté des mœurs, et la ferveur du Christianisme »³¹.

Le récit légendaire de l'extraction croisée des Druzes, presque universellement acceptée au XVII^e siècle, participe de la même conception d'une décadence historique du christianisme. Ceux-ci en effet sont dits descendants de croisés, tirant leur nom de Dreux, leur ville d'origine. Après le départ des Francs, ils se seraient retirés dans les montagnes, où, par manque de prêtres et sous l'influence du voisinage infidèle, ils auraient progressivement perdu la pureté de leur foi. Leur religion du XVII^e siècle se caractériserait donc par des traces de christianisme mêlées d'«abus» et d'ignorance.

Suivant un penchant à vouloir légitimer toute alliance par une ascendance commune, des Druzes eux-mêmes semblent avoir accepté cette filiation, ou du moins l'avoir utilisée comme un atout dans leurs relations avec les «Francs». Eugène Roger affirme que l'émir Fakhraddîn lui a montré une généalogie qu'il a fait établir, re-

³¹ *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 385 et p. 387. Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T. 2, p. 74 : les chrétiens actuels sont meilleurs que les rois Guy de Lusignan et Jean de Brenne, ou que le patriarche Héraclée; sultans et pachas ont été envoyés contre la débauche, comme Nabuchodonosor dans l'Ancien Testament. Même thème, *ibidem*, p. 182 et suiv. Le cardinal Barbarigo, qui vient de lire l'*Histoire des croisades pour la délivrance de la Terre Sainte*, Paris, 1680, du Père Louis MAIMBOURG, écrit qu'il est évident que Dieu a voulu que les Lieux Saints soient aux mains des Infidèles. Et s'il fait prospérer le Turc plutôt que les chrétiens, c'est qu'il est moins offensé par lui : Sebastiano SERENA, «Il cardinale Gregorio Barbarigo e l'Oriente», art. cit., p. 5, lettre à Côme III de Médicis, 19 juillet 1681. La conquête musulmane du VII^e siècle est de même attribuée à la dégénérescence du christianisme oriental, séparé de Rome et divisé par des schismes successifs : Michel NAU, *L'Etat présent de la religion mahométane contenant les choses les plus curieuses qui regardent Mahomet, et l'établissement de sa secte...*, Paris, 1684, p. 34.

montant à Godefroy de Bouillon. Plus tard, ses successeurs écrivent aux Guise en les appelant «chers cousins». Le capucin Gilles de Loches tire parti de cette extraction légendaire pour sa pastorale. En 1628, il affirme avoir composé un ouvrage très prisé chez les Druzes, sur leurs origines religieuses et sur leurs ancêtres, pour démontrer que le temps est venu, de renouer avec ces traditions. A la fin du XVIII^e siècle, Mariti rapporte que cette ascendance supposée se colporte encore parmi eux³².

L'attente de la croisade et du Règne disparaît des écrits missionnaires vers 1680. *Le Théâtre de la Turquie* de Michel Febvre (pseudonyme d'un capucin d'Alep), fait encore allusion aux prophéties des Turcs, annonçant une victoire des Francs sur eux. Paru en italien, puis en traduction française en 1682, il est adressé à Louvois. On y retrouve la volonté traditionnelle dans l'Eglise de détourner une puissance chrétienne (la France, après le traité de Nimègue) de la guerre contre ses voisins catholiques. *Le voyage nouveau de la Terre Sainte* de Michel Nau, jésuite, également missionnaire à Alep, (première édition : 1678, rééditions en 1702 et 1744) ne consacre que très peu d'attention au thème de la guerre et de la reconquête. Il évoque cependant saint Louis, et se termine par un appel à Louis XIV, roi victorieux, pour rétablir les droits chrétiens sur la Terre Sainte³³.

Dès 1674, Michel Febvre a fait paraître à Florence un *Specchio o vero descrizione della Turchia* dont le but est de détromper les lecteurs de la haute idée qu'ils se font de la puissance turque, en attirant leur attention sur la décadence d'un empire autrefois formi-

³² Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique...*, op. cit., p. 293-294. BN, NAF, 10220, p. 72-79, Saïda, 20 mars 1628, Gilles de Loches. Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre, la Syrie et la Palestine...*, op. cit., Neuwied, T.2, p. 28-29. Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte*, op. cit., T.1, p. 397. René RISTELHUEBER, *Les traditions françaises au Liban*, 2e édit., Paris, 1925, p. 56. Des missionnaires pensent aussi à une origine croisée des Nusayrî-s : SOCG, 235, f.95r-97r; SOCG, 568, f.204rv. Des Yazidî-s au contact des capucins, affirment de même descendre des Francs : SC, FRANCIA, 1, f.27r.

³³ Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., introduction et p. 1-342, *passim*. Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, op. cit., p. 604 et p. 661. C'est en 1689 que Bossuet condamne les prophéties apocalyptiques dans son édition commentée de l'*Apocalypse* : Jacques SOLE, *Les mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières*, op. cit., p. 78-82. Rappel d'une tradition annonçant la prise de Jérusalem par un roi chrétien dans une relation du début du XVIII^e siècle : *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 421. Les thèmes de la menace musulmane et de la nécessaire union entre les princes chrétiens survivent sans doute plus longtemps en Europe centrale. Témoin : cet opuscule en faveur d'une ligue anti-turque entre l'Autriche et la Russie : *Le cagioni della imminente guerra del Turco*, Vienne, 1737, 44 p.

dable à tout le christianisme, et qui n'est plus désormais que l'ombre de lui-même. Le plan pour précipiter sa chute n'a rien d'original, puisqu'il consiste à couper le ravitaillement de Constantinople à partir de l'Égypte, et à miser sur la révolte des sujets. Dans cet opuscule et dans le *Théâtre de la Turquie* qui en est une extension, on peut voir apparaître l'ébauche du thème du despotisme oriental, diffusé au XVIII^e siècle, puisque l'auteur note la corruption, la violation des lois humaines et divines, la ruine et la dépopulation de l'empire, dues à la mauvaise gestion, l'aspiration enfin à la liberté chez les peuples soumis aux Ottomans. On y trouve déjà un chapitre consacré à l'ignorance des Turcs en matière de sciences et techniques, de médecine et de connaissances agronomiques. L'absence de l'imprimerie, dont Volney fait, un siècle plus tard, une des causes principales de leur retard sur l'Occident, est mentionnée comme une raison de leur faiblesse³⁴.

Le développement, à partir de la fin du XVII^e siècle, de l'idée de la décadence de l'empire musulman est directement lié, bien sûr, à la crise du régime ottoman et à la progression des armées chrétiennes en Europe centrale. En 1634, le capucin Michel Ange de Nantes, assistant à l'entrée dans Alep de la troupe de 40 000 hommes que le Grand Vizir conduit à Bagdad, est frappé par la discipline qui y règne, et affirme que cette grande concentration de gens de guerre fait moins de désordre qu'elle ne ferait en France. Quarante ans plus tard, l'image de l'armée ottomane donnée par Michel Febvre est bien différente. Et le cardinal Barbarigo, pourtant peu enclin à l'optimisme et sensible aux faiblesses de Venise, sa patrie, ne doute plus en 1684 qu'il verra la conquête de Constantinople, et pense en 1687 que l'Empire ottoman disparaîtra dans l'année³⁵.

Plus profondément, cette disposition d'esprit s'harmonise aussi avec une nouvelle conception du temps historique, qui rejette l'avènement du Royaume dans un avenir lointain, ouvrant un espace au temps humain. L'idée de progrès se substitue à la vision apocalyptique et prophétique de l'histoire, qui affirmait l'imminence de la fin des temps, précédée de cataclysmes purificateurs, annoncés dans les Écritures. Désormais, l'Occident est porteur de ce progrès (plus tard on parlera de la «civilisation»), l'Orient

³⁴ Michel FEBVRE, *Specchio o vero descrizione della Turchia*, Florence, 1674, (2^e édit.), 184 p., *passim*. Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Égypte...*, op. cit., T.2, p. 273-283.

³⁵ BN, NAF, 10 220, p. 148-149, 9 janvier 1634. Antonio da Vergoletta, SOCG, 107, f.254rv, 7 août 1638, est très impressionné par l'immensité de l'armée arrivée à Alep. Le consul de Venise à Tripoli, Marco Soderini, parle de la taille incroyable de cette troupe, mais la trouve désorganisée : SOCG, 118, f.110rv, 2 oct. 1638. Sebastiano SERENA, «Il cardinale Gregorio Barbarigo e l'Oriente», art. cit., p. 6, p. 7, lettres à Côme III de Médicis.

étant par contre entré en décadence. L'avancement des connaissances orientalistes au XVII^e siècle met de plus en évidence l'existence d'un apogée de la civilisation islamique au Moyen-Age, suivi par un déclin ininterrompu, que les reculs militaires turcs contemporains illustrent³⁶.

³⁶ Alphonse DUPRONT, «De l'Eglise aux temps modernes», *R.H.E.*, 66, 1971, p. 428-429. Adriano PROSPERI, «America e Apocalisse...», art. cit., p. 1-6, 55-58. Henry LAURENS, *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Egypte...*, op. cit., p. 35-40.

CHAPITRE 7

LE PÈLERINAGE ET LA GARDE DES LIEUX SAINTS

PÈLERINAGE RÉEL ET PÈLERINAGE SPIRITUEL

Ainsi que nous l'avons vu, Jérusalem n'est, au XVII^e siècle, qu'une petite ville, et les chrétiens y sont assez peu nombreux, comme du reste dans l'ensemble de la Palestine, quoique leur nombre tende à s'y accroître du fait de l'immigration. Ce n'est donc pas leur soin spirituel qui justifie l'intérêt que les ordres religieux, le pape et les princes catholiques, de même que les autorités ecclésiastiques grecques, portent à cette région. En réalité, les Saints Lieux demeurent un enjeu symbolique essentiel, dont la conservation ou la restauration ont au moins autant d'importance pour les Occidentaux que le retour des chrétiens séparés à l'union. La promotion de la Terre Sainte auprès des fidèles européens fait en quelque sorte partie des tâches pastorales des missionnaires du Levant, qui sont nombreux à s'y employer.

Nous avons montré plus haut l'importance que conserve le pèlerinage chez les chrétiens d'Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles. Le pieux voyage occidental à Jérusalem est par contre en déclin. Au XVI^e siècle, la domination turque et barbaresque en Méditerranée, la perte progressive des îles-étapes sur la route, rendent l'entreprise difficile, voire impossible, comme en témoigne, pour 1523, le *Récit* de celui qui s'intitule lui-même «le Pèlerin», Ignace de Loyola. L'épisode de 1537, lorsqu'il attend en vain un navire à Venise, pour accomplir, avec ses compagnons, son vœu d'aller en Terre Sainte, est bien connu. Au début du XVII^e siècle, Jean Boucher note que l'antique et fameuse cérémonie d'embarquement des pèlerins qui se pratiquait dans la même ville a été supprimée depuis quelque temps, du fait de l'absence de candidats au voyage pendant cinq ou six ans. Lors de son passage à Jérusalem, il évalue le nombre des pèlerins orientaux à 6000 et les Latins à 80 seulement¹.

Les chiffres que les Gardiens de la Terre Sainte enregistrent au début du XVII^e siècle, pendant leur présidence (qui dure générale-

¹ IGNACE DE LOYOLA, *Ecrits*, op. cit., p. 1040, «Récit»; p. 651-653, lettre du 24 juillet 1537. JEAN BOUCHER, *Le bouquet sacré...*, op. cit., p. 472-473.

ment trois ans), indiquent le faible nombre de Latins qui visitent Jérusalem ces années-là, la moyenne annuelle étant inférieure à 30.

**NOMBRE DE PÈLERINS OCCIDENTAUX À JÉRUSALEM
D'APRÈS LES RAPPORTS DES CUSTODES**

(Source : Girolamo Golubovitch (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.7, p. 3; p. 81; p. 252-253; p. 255).

1621	52
1622-1625	134
1626-1628	49
1629-1631	121
1633-1635	79
1636-1638	37

De plus, on a souligné que Rome, centre du catholicisme, supplante à cette époque Jérusalem et Constantinople comme principale source des grâces pèlerines. Certains récits se livrent d'ailleurs à la comparaison entre les deux villes, comme Charles Nérét dans ses réflexions :

«Je considérai d'abord la ville dans son entier. Ce n'est plus aujourd'hui cette cité de David, qui renfermoit en ses murs le trône et le Temple de Salomon, la gloire et la couronne de la nation juive : car c'est le Dieu des vengeances, pour punir les ingratitude d'un peuple comblé de ses bienfaits, qui a permis que toutes les nations aient contribué, comme de concert, à la désolation de cette ville.

Mais comme sa Justice n'exerce jamais ses droits sans que sa miséricorde exerce les siens, il a bien voulu qu'une nouvelle *Jérusalem*, élevée sur les ruines de la première, conservât précieusement les sacrés monumens, de la passion et de la mort de son Fils, pour faire voir aux hommes dans tous les siècles l'excès de son amour pour eux, et le besoin qu'ils avoient d'un si puissant et d'un si bon Libérateur»².

Il est vrai que la plupart des reliques liées aux souvenirs du Christ, de la Vierge et des premiers saints du christianisme ont pris le chemin de l'Italie, l'épisode le plus spectaculaire étant celui du transport de la maison de la Vierge de Nazareth en Dalmatie, la nuit

² *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 419. Gérard LABROT, *L'image de Rome. Une arme pour la Contre-Réforme, 1534-1677*, Paris, 1987, p. 341-346. Alphonse DUPRONT, «De l'Eglise aux temps modernes», art. cit., p. 442.

du 9 mai 1291, puis à Lorette. La *scala santa* de 28 degrés qui menait de la maison d'Anne au prétoire de Pilate a été, quant à elle, transférée au Latran. La colonne de la flagellation ainsi que le fouet, sont également visibles à Rome, tandis que le corps de Saint Saba a pris la route de Venise. Il arrive même qu'une relique revienne d'Europe vers l'Orient. Le général des jésuites Claudio Acquaviva offre ainsi aux Maronites le corps de Saint Amîrîtin en 1612. Plus tard, la relique de la vraie croix que possédaient les Pères de la Terre Sainte s'étant perdue, l'empereur Léopold leur en confie une autre en 1681³.

Encore les pèlerins qui abordent la Palestine sont-ils loin de répondre à ce que les Frères Mineurs attendent d'eux. A plusieurs reprises, ils déplorent qu'ils viennent sans argent, vivant aux dépens des religieux, ou cherchant même à leur extorquer des contributions. Il y a effectivement parmi eux quelques aventuriers. Aussi les custodes essayent-ils d'empêcher la traversée et l'arrivée à Jérusalem de gens dépourvus de moyens et non munis de certificats de leur évêque ou de la Propagande. Cette dernière leur rappelle d'ailleurs en réponse leur devoir de charité et d'hospitalité⁴.

L'attraction de l'Orient et de la Terre Sainte n'est toutefois pas entièrement éteinte. Nous avons signalé plus haut que les souvenirs des Lieux Saints, fabriqués à Jérusalem et à Bethléem, donnent lieu à un commerce prospère, encore à la fin du XVIII^e siècle. Le lait de

³ *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 423. Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, op. cit., p. 604-609. Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T. 2, p. 74, p. 100, p. 102, p. 105, p. 147, p. 227. Pietro della VALLE, *Les fameux voyages de Pietro della Valle gentilhomme romain*, op. cit., T.1, p. 324. Morceau de la Vraie Croix : Eleazar HORN, *Ichonographiae locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae...1725-1744*, op. cit., p. 77. Reliques de Saint Amîrîtin : Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-ṭ ā'ifa al-mârûniyya*, op. cit., p. 453.

⁴ Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique...*, op. cit., p. 395. Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.1, p. 463. SOCG, 542, f.503rv-504rv, 5 oct. 1701. Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.7, p. 186-191 (1634). Episode de deux pèlerins polonais arrivés à Jérusalem en sept. 1635 et prétendant vivre des aumônes de la Terre Sainte jusqu'après la Pâques suivante : *ibidem*, p. 257. Un pèlerin sicilien se fait musulman en 1612 parce qu'on a refusé de lui procurer le vin à satisfaction. Un Napolitain menace de faire la même chose, si on ne lui donne pas d'argent. Un Flamand tue un enfant musulman à Hébron en 1615, et la custodie doit payer pour lui : Leonhard LEMMENS (édit.), *Collectanea Terrae Sanctae*, in G. GOLUBOVITCH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, série 2, T.14, Quaracchi, 1933, p. 14. «Un quidam se prétendant hermite, sans aucun papier», voulant se rendre à Jérusalem, est arrêté à Tripoli par le consul Poullard en 1705 : A.N., AE, B I, 1114, f.73rv-74r. Un prêtre portugais séculier, longtemps entretenu par les franciscains pendant son pèlerinage, se fait musulman à Chypre. Puis, repent, il est condamné à mort : ACTA, 75, 29 mai 1705, 15, *Varie*.

la Vierge (en fait, de la terre de la grotte de l'allaitement), est honoré dans des reliquaires en Italie, et les princes se font envoyer de l'eau du Jourdain pour faire baptiser leurs enfants⁵.

Pour certains, comme Pietro della Valle au début du XVII^e siècle, le pèlerinage reste chargé de sens, au point de transformer leur vie. Les chroniques franciscaines ont également enregistré la conversion de rares protestants, survenue pendant leur séjour en Palestine⁶. Au XVII^e siècle, quelques individus, préférant fuir l'Europe, viennent vivre comme ermites parmi les Maronites de la Montagne. Le plus réputé d'entre eux est François de Chasteuil, gentilhomme provençal, savant humaniste, ami de Peiresc, versé en particulier dans l'exégèse biblique. Parti au Levant dans l'entourage de l'ambassadeur de Marcheville, il décide en 1632 de s'installer au Mont Liban pour se perfectionner dans l'arabe et le syriaque, et y mener une vie d'austérité. Il y reste jusqu'à sa mort, le 15 mai 1644, s'attirant, par sa science et ses mortifications, une réputation de sainteté. En 1668, quatre Français sont accueillis par le patriarche maronite pour s'établir comme ermites. Par la suite, un certain François, qui leur sert de chef, est accusé d'avoir une correspondance avec les jansénistes européens. Malgré les efforts des jésuites et des capucins pour le faire déguerpir, il vit de longues années parmi les Maronites⁷.

⁵ A propos des objets de toute sorte que les franciscains envoient de Terre Sainte en Espagne pour entretenir la dévotion : ACTA, 60, 3 juillet 1690, 25, *Terra Santa*. Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre, la Syrie et la Palestine...*, op. cit., T.2, p. 390-391. Pietro della VALLE, *Les fameux voyages de Pietro della Valle gentilhomme romain*, op. cit., T.1, p. 352. Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, op. cit., p. 373.

⁶ Pietro della VALLE, *Les fameux voyages de Pietro della Valle gentilhomme romain*, op. cit., T.2, p. 83. Conversion de pèlerins protestants : Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique...*, op. cit., p. 399; Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.7, p. 42-43, p. 99, p. 134. Voir aussi le récit, mentionné plus haut, de Christianus d'Arras : SOCG, 105, f.304rv, résumé italien; f.305rv, 306rv, 302r, lettre en latin, Arras, 10 sept. 1634. En 1581, deux jésuites se mettent en route pour la Terre Sainte, pour accomplir la clause testamentaire du cardinal infant du Portugal, Don Henrique : Sami KURI (édit.), *Monumenta Proximi-Orientis*, op. cit., p. 313-314.

⁷ Sur Chasteuil : Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rîkh al-Azmina (1095-1699)*, op. cit., p. 326, p. 343; Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie et du Mont Liban...*, op. cit., T.2, p. 145-262; l'auteur se sert d'une biographie édifiante du personnage : François MARCHETY, *La vie de Monsieur de Chasteuil, solitaire du Mont-Liban*, Paris, 1666, 384 p. DUWAYHI, *ibidem*, p. 363-364, indique l'arrivée de quatre Français qui veulent s'abstraire du monde, en 1668. Le patriarche demande qu'on les aide à s'installer. Le jésuite Poirresson, visitant le Mont Liban au retour de son pèlerinage à Jérusalem, évoque trois religieux venus vivre là comme ermites. L'un d'eux, qu'il cherche en vain à rencontrer, s'y est installé pour échapper aux foudres de ses supérieurs, et entretient des relations épistolaires avec les jansénistes de Paris; il attire les villageois, a beaucoup d'amis, et cause du tort aux

L'image de Saint Jérôme, hâve et vieilli dans sa grotte de Bethléem, est largement répandue par la peinture italienne du XVII^e siècle. Charles Néret, après avoir comparé l'ancienne et la nouvelle Jérusalem, évoque les avantages spirituels de la Palestine :

« Venez et voyez, écrivoit autrefois S. Jérôme à Marcelle et à d'autres dames Romaines, pour les engager à quitter le tumulte et les embarras de Rome, pour venir à Bethléem.

On n'y voit pas, il est vrai, leur disoit ce saint Solitaire, on n'y voit ni les superbes édifices de la première ville de l'univers, ni ses vastes galeries enrichies de peintures et de dorures, ni ses portiques incrustés des marbres les plus précieux; on n'y voit pas les somptueux emmeublements des palais, où l'or et l'argent sont prodigués avec excès : mais vous y verrez la crèche du Sauveur, et cette étable où il recevoit les hommages des Pasteurs et des Rois ».

Et le même, parlant de son propre départ pour l'Orient :

« Ma vocation pour la Syrie avoit fait naître dans mon cœur le même désir qu'eut saint Ignace après sa conversion, d'aller visiter les saints Lieux. Je quittai la France avec joie, et je traversai la Méditerranée, dans l'espérance de pouvoir bientôt offrir à Dieu mes vœux dans le Temple de Jérusalem, et au pied du saint Sépulcre de notre Sauveur »⁸.

La Passion du Christ est un des grands thèmes de la spiritualité catholique entre le XVI^e et le XVIII^e siècle. Dès le XV^e, une vogue du « pèlerinage spirituel » en Palestine se développe en Occident, et perdure jusqu'à des époques récentes. D'autre part, le chemin de croix avec ses stations devient un exercice de dévotion populaire, répandu en Espagne dès la première moitié du XVII^e siècle, introduit en Italie

missionnaires : BN, Mss. Fr., Collect. Moreau, 842, f.282v, 283r. En 1671, un carme de Tripoli intercepte des lettres écrites d'Europe par le Père François de Bourgogne au patriarche maronite, où il se prétend son délégué, et lui suggère de demander les mêmes privilèges que ceux de l'Eglise gallicane : SOCG, 429, f.309rv, 311r, 26 fév.1671. La même année, les marchands marseillais se rendant à Alep sont mis à contribution pour tenter de le retrouver et le convaincre de revenir, selon les ordres de la Propagande : SC, SIRI,1, f.171r, Paris, 2 oct. 1671. SC, MARONITI, f.1, 10 juillet 1677 : un capucin parle de deux personnages, protégés du patriarche, dont Francesco, qui tient une correspondance avec les jansénistes. Mentionné aussi dans SC, SIRI, 1, f.240v, 29 déc.1674. La ROQUE, *ibidem*, p. 62-67, signale la présence du Père François, un capucin piémontais, qui a passé près de trente ans comme ermite à Mâr Shalîta.

⁸ *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 449-450 et p. 375-376. Néret a eu la vocation pour la Syrie en lisant des lettres de missionnaires pendant son noviciat. En troisième année de probation, il a demandé au Général le droit de s'y rendre. Parmi ses motivations, celle de « marcher sur les vestiges de Jésus-Christ » n'était pas la moindre. Voir les *Exercices spirituels*, et la dévotion d'Ignace devant la trace des pieds du Christ au Mont des Oliviers : IGNACE DE LOYOLA, *Ecrits*, op. cit., p. 1042.

en 1628, et largement diffusé dans toute l'Europe catholique au XVIII^e siècle. Les franciscains ont été les grands artisans de cette propagation, leurs monastères d'Espagne et d'Italie étant presque tous pourvus d'un chemin de croix de quatorze stations à la fin du XVII^e siècle, gratifiés d'indulgences papales dont Lorenzo di San Lorenzo (Cozza), ancien gardien de la Terre Sainte et vice-commissaire général, cherche, par une circulaire de 1717, à conserver le privilège pour son ordre⁹.

Les récits de pèlerinages et les descriptions des Lieux Saints que missionnaires et visiteurs franciscains de la Palestine continuent à publier en grand nombre s'inscrivent dans cette pratique de la dévotion à la Passion du Christ et des exercices pieux autour de la *Via Crucis*. Les ouvrages d'Adrichomius (*Jerusalem sicut christi tempore floruit*, Cologne, 1584; *Theatrum Terrae Sanctae*, Cologne, 1590) qui ont popularisé le chemin de croix, figurent d'ailleurs couramment dans leurs références. Francesco Quaresmio, à son retour de l'Orient, a mené une intense carrière de prédicateur en Italie, qui lui a valu une grande réputation, puisqu'on lui a même prêté un don de prophétie et de guérison (mort à Milan en 1656). Il s'est en particulier employé à diffuser la célébration de la Passion, laissant une pétition imprimée sur ce sujet, adressée à Alexandre VII. La plupart des capucins et des jésuites du Levant accomplissent le pèlerinage pendant leur séjour en mission. Avant Charles Néret, Adrien Parvilliers, Nicolas Poirresson, Joseph Besson et Michel Nau, de la Compagnie, qui ont tous quatre exercé en Syrie, l'ont effectué, et en ont confié le récit à leur plume, à des fins éducatives et édifiantes. L'ouvrage du premier, intitulé *Les stations de Jérusalem pour servir d'entretien sur la Passion de Notre Seigneur J. C.*, (1680) a été le plus largement diffusé, connaissant de nombreuses rééditions dans plusieurs langues, jusqu'à la fin du XIX^e siècle¹⁰.

⁹ Michel-Jean PICARD, «Croix (Chemin de)», *D.S.*, vol.2, col.2576-2606. FLAVIO DI BERNARDO, «Passion (Mystique de la)», *D.S.*, vol.12, 1, col.327-338. Louis CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, op. cit., p. 166.

¹⁰ Francesco QUARESPIO, *Ad SS. DD. N. Alexandrum VII... F. Francisci Quaresmii Pia vota pro anniversaria passionis Christi solemnitate*, Milan, 1656, 58 p. Biographie de Quaresmio : *supra*, II, 1, note 21. Sur Adrien Parvilliers (missionnaire en Syrie de 1650 à 1660) : Carlos SOMMERVOGEL (direct.), *Bibliothèque de la compagnie de Jésus*, T.VI, col.319-324. Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 13-14; T. 2, p. 198. L'ouvrage n'a connu qu'une réédition au XIX^e siècle : Carlos SOMMERVOGEL (direct.), *Bibliothèque...*, T.1, op. cit., col.1412; Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, op. cit., p. 402; 1^{re} édition : 1679, 4 éditions au XVIII^e siècle : Carlos SOMMERVOGEL (direct.), *Bibliothèque...*, op. cit., T.5, col.1595. Le récit de Nicolas Poirresson est resté inédit : BN, Mss. Fr., Collect. Moreau, 842, f.236r-288v. Voir par exemple la bibliographie franciscaine dans Saturnino MENCHERINI (édit.), *Gli annali di Terra Santa del P. Antonio Cerelli e bibliografia di Terra Santa*, Quaracchi, 1918, p. 465-644,

Michel Nau, dans son traité consacré à l'islam, après avoir évalué à 100 000 le nombre annuel de pèlerins musulmans «au sépulcre de cet imposteur», et évoqué la dureté de la traversée jusqu'à La Mecque, affirme qu'à côté d'eux, les chrétiens qui laissent le tombeau du Christ à l'abandon doivent avoir honte de leur lâcheté, alors qu'ils pourraient aller l'honorer avec moins de peine et de frais, et s'en rendre facilement les maîtres¹¹.

LA GARDE DES LIEUX SAINTS

Capucins et jésuites ont effectivement songé à s'installer en Terre Sainte. Dès 1555, il est question d'y fonder un collège de la Compagnie. Le dessein resurgit lors de l'éphémère établissement d'un consul de France à Jérusalem en 1621. Comme il apparaît dans la supplique des jésuites au pape pour obtenir le droit de prendre pied dans la Ville Sainte, (sans date; vraisemblablement : 1622-1623), le projet vise avant tout le service des chrétiens orientaux, dans l'esprit du vœu de Saint Ignace et des ses compagnons. Voulant rassurer les Frères Mineurs, ils affirment que la Custodie de la Terre Sainte est incompatible avec les règles de leur institut, et que la *Terra Santa* n'a pas à craindre une diminution des aumônes. Si les jésuites n'ont jamais pensé (sans doute) à évincer les Frères Mineurs, ces derniers les en ont en tout cas soupçonnés, et ont fait preuve à l'égard de leurs initiatives d'une opposition sans défaillance, soutenue par Venise. Une lettre de Pacifique de Provins au gardien de Jérusalem (25 sept.1624) cherche également à rassurer ce dernier sur les intentions des capucins, qui ne veulent ni s'installer en Palestine, ni prendre les aumônes. Mais la volonté de chasser les cordeliers est clairement exprimée dans des lettres des premiers religieux français de cet ordre arrivés en Syrie, qui se heurtent eux aussi à une hostilité farouche¹².

et dans Emilio BARCENA DELLA FUENTE, *Cien anos de Christianismo Mediorienta : 1632-1732. en los escritos ineditos de Andres de Montoya O.F.M. (1674-1734)*, Le Caire, 1989, p. 11-23.

¹¹ Michel NAU, *L'Etat présent de la religion mahométane...*, op. cit., p. 148-151. Les chiffres et le thème figurent déjà dans la conclusion de son *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, op. cit., p. 660-661.

¹² Sur les projets jésuites en Terre Sainte en 1555 : Sami KURI (édit.), *Monumenta Proximi-Orientis*, op. cit., p. 26-33. Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.1, p. 338-339. *Ibidem*, p. 348-350, supplique au pape. Question d'une installation possible des jésuites à Nazareth : mémoire de des Hayes au Général des jésuites, s.d., *ibidem*, p. 338-339; voir aussi, *ibidem*, p. 332-335, Paris, le 21 sept. 1621, le Père La Bretesche au Général (ARSI, Gallia, 95, I, f.268rv). Pour la version franciscaine des événements, voir Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre*

C'est que, au-delà de l'accueil des rares pèlerins occidentaux, la garde des Saints Lieux est une entreprise importante, pendant tous les XVII^e et XVIII^e siècles. La *Terra Santa* franciscaine est une organisation de dimension planétaire, avec un budget colossal, et une diplomatie active à Constantinople et dans les capitales des grands Etats catholiques. Le 27 mars 1655, arrive à Jérusalem le commissaire chargé des aumônes de la province des Indes Orientales. Le 20 décembre 1690, la Propagande autorise l'organisation d'une quête au Brésil en faveur de la *Terra Santa*. En 1698, celle-ci a un commissaire à Vienne, Paris, Madrid, Lisbonne, Naples, Messine, Malte, Venise, Milan, Florence, Turin, Gênes et Marseille, chargé de collecter les aumônes pour la Palestine, et de veiller à ses intérêts¹³.

A plusieurs reprises, les franciscains rencontrent la concurrence des Orientaux à propos de ces quêtes dans les pays catholiques. Au XVII^e siècle, des Grecs dépendant du patriarcat de Constantinople ont coutume de venir rassembler des fonds pour les Lieux Saints en Italie. Arguant du fait que cet argent est employé contre eux, les Frères réclament qu'on interdise ces collectes, et obtiennent un dé-

Verniero di Montepeloso, op. cit., T.7, p. 31-37, p. 61-73, p. 154, p. 163-165; Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.1, p. 49, p. 202; Girolamo GOLUBOVITCH, «La questione dei Luoghi santi nel periodo degli anni 1620-1638. Nuovi documenti dall'incarto dell'ambasciatore Filippo di Harlay», *A.H.F.*, 14, 1921, p. 231-232 : Jacques de Vendôme accuse les capucins de convoiter Nazareth (18 déc 1627). Les capucins parlant de chasser les cordeliers : BN, NAF, 10220, p. 70-72, 3 nov. 1627, Saïda; *ibidem*, p. 73, Gilles de Loches, 20 mars 1628, Saïda; le Père Joseph annonce son rappel en France à la Propagande : SOCG, 287, f.584r, 27 oct. 1632. Lettre de Pacifique : GODEFROY DE PARIS, «Notes et documents pour servir à l'histoire du P. Pacifique de Provins», *E.F.*, XLV, 1933, p. 584-585. Le Père Joseph proteste également à Rome, que les capucins n'ont nulle intention de prendre les Lieux Saints, ni les aumônes des franciscains : SOCG, 101, f.290, 291, cité dans Jean MAUZAIZE, *Le rôle et l'action des Capucins de la Province de Paris* op. cit., T.3, p. 1194.

¹³ A Valence et à Alicante, construction de chambres avec l'argent des aumônes de la Terre Sainte : ACTA, 62, 28 janvier 1692, 11, *Terra Santa* (cas semblable à Turin, signalé l'année précédente). Demande pour la même chose à Gênes : ACTA, 74, 30 juin 1704, 15, *Terra Santa*. Sur le système de collecte des aumônes : Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique...*, op. cit., p. 395. Arrivée du commissaire de la province des Indes Orientales : SC, *Terra Santa*, 1, f.43v. Organisation d'une quête au Brésil : ACTA, 65, 20 décembre 1695, 7, *Terra Santa*. Lors d'un litige à propos des aumônes rassemblées à Naples, le secrétaire rappelle que d'après les décrets de la Propagande de 1653, 1654, 1662, 1694, les commissaires doivent lui rendre des comptes annuels, ce qu'ils ne font jamais : ACTA, 68, 23 juin 1698, 11, *Terra Santa*. La congrégation demande une liste nominative des commissaires, examinée à la séance suivante : *ibidem*, 7 juillet, *Terra Santa*. Même sujet vers 1770 : SC, Missioni, Miscellanea, 13, p. 284-285. En France, les papes ont autorisé une quête à l'Avent, une au Carême : ACTA, 72, 13 novembre 1702, *Terra Santa*.

cret d'Innocent XI dans ce sens. A Naples, en 1705, le délégué d'Atîmyûs Şayfî se heurte à leurs représentants, lorsqu'il tente de réunir des subsides pour un hospice de pèlerins à Saïda. A Pavie, en 1730, le collecteur de la Terre Sainte fait interrompre par l'évêque la levée d'aumônes en faveur des Maronites et des Melkites, et saisir 550 livres. Un nouveau refus en 1732 provoque un recours à la Propagande, qui intervient en faveur des catholiques orientaux. L'évêque syrien de Mardîn Athanase Safar est le seul Oriental qui ait obtenu de passer en Nouvelle-Espagne pour y quêter. Avec la faculté du Roi Catholique et une commission de l'évêque de Guadalajara, il récolte 46 000 *pezzi di otto*. Mais les Frères Mineurs du Mexique le dénoncent au vice-roi et à l'évêque de Mexico, qui le font arrêter et saisir son argent. Ce n'est que sur intervention de la Propagande, du pape et du roi qu'il est libéré, et que l'argent est rendu à la Congrégation au profit de la « nation » syrienne¹⁴.

Les revenus de la *Terra Santa* proviennent essentiellement des villes italiennes et des territoires espagnols, ce qui n'est pas sans conséquences sur son organisation, sa gestion et son recrutement¹⁵. Les souverains européens rivalisent d'autre part pour envoyer de riches présents, qui décoreront les sanctuaires (Annexe 4), afin de glorifier la religion catholique, et la magnificence du donateur. Le déploiement fastueux est en effet nécessaire pour toucher l'âme baroque du pieux visiteur, comme Charles Néret, qui s'arrête plusieurs fois à le décrire :

« L'autel est chargé de la plus belle argenterie qu'on puisse voir. Il y a entr'autres une Croix, qui a été donnée par les rois de France, et qui est d'une beauté parfaite. Les Rois d'Espagne ont fait présent à cette Eglise de plusieurs lampes très-riches, et dignes de cette Monarchie¹⁶.

Sans compter les dons en nature, les sommes perçues, et dépenses, sont considérables. Celles des années 1652-1654 (Annexe 4) ne sont pas exceptionnelles. En 1628, la Custodie passe à la branche ré-

¹⁴ Compte rendu de Safar à la congrégation : SOCG, 519, f.174rv, 176r, 1694. Conflit entre le commissaire de Naples et le délégué de Şayfî : ACTA, 75, 19 mai 1705, 13, *Terra Santa-Greci*. A propos des aumônes rassemblées par les Grecs : Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.7, p. 44-47; p. 169-171; 174-175; SOCG, 457, f.52r-59v, 14 janvier 1676; *ibidem*, f.436r-437r; *ibidem*, f.440rv; SOCG, 459, f.440rv, 29 fév. 1676; SOCG, 505, f.217rv, 1689. Litige de 1730-1732 : SC, MELCHITI, 2, f.618rv, 621r; réponse prévue : f.620rv.

¹⁵ Wilhelm DE VRIES, « Die Propaganda und die Christen im Nahen asiatischen und afrikanischen Osten », dans Joseph METZLER (dir.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol.I/1, Rome, Fribourg, Vienne, 1973, p. 566-573.

¹⁶ *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 413.

formée des Frères Mineurs, dont le premier gardien perçoit en quatre ans 131 575 piastres, et rembourse 58 984 piastres de dettes. Ces chiffres parlent d'eux-mêmes, comparés à la modestie de ceux que nous avons évoqués plus haut, à propos des Eglises orientales. Les 50 000 piastres rapportées par Makâryûs Al-Za'im de son voyage en Moldavie, Valachie et Russie (1652-1659), forment un capital d'un montant élevé, qui permet de rembourser les dettes du patriarcat et d'assurer l'avenir grâce à des investissements. Les sommes mentionnées à propos des Maronites sont bien plus modestes. Les autres religieux «francs» du Levant sont dans des situations financières plus précaires. Comme nous le verrons, les moyens matériels dont disposent les franciscains justifient une conception de l'activité missionnaire originale par rapport à celle des autres institutions¹⁷.

Cependant, malgré l'énormité des sommes perçues, la *Terra Santa* est très souvent endettée, pour des montants dépassant de loin ceux que nous avons rencontrés par ailleurs (voir annexe 4). Les intérêts sont usuraires. On mentionne des taux de 20, 22 ou 25 pour cent, de 30 et 40 pour cent même. Des notables musulmans de Jérusalem figurent parmi les crédateurs.

Ces difficultés, comme pour les autres *tâ'ifa*-s, proviennent d'abord de l'exploitation systématique des chrétiens par les officiels ottomans. L'installation d'un nouveau Gardien (renouvelé normalement tous les trois ans) est particulièrement coûteuse. En 1652, année de l'arrivée de Mariano da Milano, les Turcs ont pris plus que les deux tiers des recettes, dont une partie provenait d'un emprunt (annexe 4)¹⁸. Depuis la fondation de la Custodie, les Frères Mineurs sont de plus la cible des autorités et de la foule, à chaque conflit avec les puissances chrétiennes. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, ce sont surtout les attaques des corsaires «francs» sur les côtes de Palestine qui déclenchent la répression et la violence contre eux¹⁹.

¹⁷ Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.7, p. 145-147. Voir aussi d'autres bilans, *ibidem*, p. 27-28, p. 81, p. 183, p. 216. Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique...*, op. cit., p. 383, évoque l'installation des récollets en 1628, et leur apport financier. Qıstantın AL-BASHA (édit.), «Safra al-baṭryark Makâryûs al-Halabî...», art. cit., p. 175. Pour les Maronites, voir par exemple le montant de la dîme d'Alep à la fin du XVIII^e siècle (400 ou 250 p. par an) : ACTA, 142, 17 février 1772, f.54v, 66v, 87r.

¹⁸ SOCG, 107, f.126rv-128r, Nazareth, 8 janvier 1638. SOCG, 577, f.660rv : Lorenzo di San Lorenzo affirme que les Turcs prennent trois fois plus, en un an, que ce qu'il faut pour l'entretien de la custodie; Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.7, p. 190; SOCG, 565, f.147v, 7 janv. 1708 : la *Terra Santa* a 60 000 piastres de dettes avec usure.

¹⁹ Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.7, p. 38-42. SOCG, 505, f.217rv, 20 déc. 1689;

D'après les conceptions évoquées plus haut, la mission de la Custodie franciscaine, installée en Terre Sainte depuis 1335, consiste à maintenir coûte que coûte une présence « franque » en Palestine, à empêcher tout nouveau recul latin, et, si possible, à reconquérir les lieux « usurpés ». Ce combat est donc une sorte de prolongement de la croisade. Les offices quotidiens, la pompe des cérémonies, le luxe des décorations, sont autant d'éléments nécessaires à la sauvegarde de l'honneur catholique romain²⁰. Mais ils ne font qu'exciter la cupidité des autorités civiles et religieuses de la Ville Sainte, et des nomades environnants, auxquels il faut opposer une résistance vigilante et coûteuse. Néanmoins, l'adversaire principal est moins le Musulman, avec lequel on peut traiter, que l'Hérétique ou le Schismatique, arménien ou grec, parfois soutenu par les Hollandais ou les Anglais, qui ne désarme jamais, ni à Jérusalem, ni à Constantinople, où il se fait valoir comme l'allié naturel et loyal de la Porte. Le rattachement de la Palestine à l'Empire ottoman y a favorisé les entreprises des hiérarchies grecque et arménienne, aux dépens des Latins. Le patriarcat melkite de Jérusalem est désormais occupé en exclusivité par des Hellènes.

Toute tentative d'amener des Orientaux à l'Eglise romaine provoque une offensive immédiate à Constantinople contre les biens tenus par les Frères en Terre Sainte. D'où une contradiction entre le devoir de mission et l'engagement pour la conservation des Lieux Saints, les initiatives pour la conversion des Orientaux risquant de compromettre la possession des Saints Lieux. Lorsqu'en 1631 des Melkites de Bethléem ont passé à l'Eglise catholique et au rite latin, le patriarche grec de Jérusalem commence par les excommunier, et s'attaquer à leurs chefs. Puis il entreprend des recours à la justice turque à propos de travaux entrepris par les franciscains, tentant, sans succès, de leur enlever la clé de la grotte de la Nativité. Les Frères l'emportent cette fois pour une dépense de 4 000 piastres, mais la nécessité d'être prudent dans la mission auprès des Orientaux est plusieurs fois invoquée dans les rapports des Gardiens²¹.

SOCG, 579, f.171rv, 172r, 29 mai 1711; *ibidem*, f.199rv, 200rv, 25 mai 1711. A.G.O.F.M., B8, Doc. Impresa, VIII, 1748-1792, f.323-325, *Relazione fedele della sollevazione seguita in Giaffa contro l'ospizio...*, Rome, 22 sept. 1756; A.G.O.F.M., 3/SK 597, «Terra Sancta, 1774-1862», *Compendia chronologia delle cose memorabili accadute in T.S...*, f.26v, 27r, 1777.

²⁰ On trouve cet esprit, dérivé de la tradition de la croisade, dans des appels destinés à secourir financièrement la Terre Sainte : Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.1, p. 364, p. 369.

²¹ Affaire de Bethléem : rapport d'Antonio del Castillo, Jérusalem, 1^{er} déc. 1631, SOCG, 195, f.15rv, 18r. Invocation de la prudence : *ibidem*, T.1, p. 406, Giuseppe Maria di Perugia, 27 janvier 1717; *ibidem*, T.2, p. 140, *Relazione dello stato*

Cette politique présente un autre inconvénient majeur, puisqu'elle aboutit à subventionner le pouvoir musulman avec les aumônes offertes par les chrétiens. Le 17 juillet 1637, par exemple, le commissaire de la Terre Sainte à Constantinople donne l'ordre à son procureur, de verser 1000 *reali* pour l'édification de la mosquée du sultan Ahmed. Car les Grecs, escomptant en échange obtenir les clés du Saint-Sépulcre, en ont offert autant, en plus de terres qu'ils possédaient au lieu de la construction, et d'une rente annuelle. On comprend que la Propagande se soit montrée à plusieurs reprises réticente envers ces méthodes. En 1635, le cardinal Antonio Barberino s'oppose à la dépense de 30 000 piastres pour récupérer les Saints Lieux. Quelques temps après, cependant, la Congrégation se résigne à autoriser l'usage d'une somme modérée pour satisfaire les Turcs. En 1681, le secrétaire rappelle:

Cette Sacrée Congrégation n'a jamais permis que les Lieux Saints se récupèrent avec le moyen de l'argent, et l'a même interdit, comme Votre Paternité pourra le voir dans le décret annexe. Ayant des informations sûres, que par les procureurs et autres frères de Terre Sainte, on tâche d'obtenir ladite récupération, en déboursant une grosse somme de monnaie, j'ai estimé nécessaire d'aviser V.P., afin qu'elle leur renouvelle ledit décret et avertisse le laïc gardien de la caisse, de ne pas employer les aumônes rassemblées au bénéfice des S. Lieux, sans ordre de cette S. C...»²².

En réalité, la Propagande n'a guère le moyen de s'en tenir à cette attitude intransigeante. D'abord parce que, contrairement à ses ordres, les franciscains l'informent rarement du montant des aumônes recueillies et de l'usage qu'ils en font²³. De plus, n'ayant sans doute jamais envisagé un retrait des Lieux Saints, Rome doit bien accepter le recours à l'argent, lorsque la seule intervention des diplomates catholiques à Istanbul s'avère insuffisante pour soutenir la Custodie.

Il est impossible de retracer ici toutes les péripéties occasionnées par la lutte pour la possession des Lieux Saints. Une lampe sup-

della santa custodia, 1727; SOCG, 565, f.147v, Gaetano da Palermo, 7 janvier 1708.

²² Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.1, p. 265, 17.8.1681 (LETTERE, 70, f.50v). Girolamo GOLUBOVITCH, «La questione dei Luoghi santi nel periodo degli anni 1620-1638...», art. cit., p. 476-477. Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.8, p. 73-74, p. 169-171, p. 183-184.

²³ En 1825, le consul de France à Saint Jean d'Acre évoque encore le manque de transparence dans la comptabilité de la *Terra Santa*, et le scandale de voir l'argent des aumônes partir dans les caisses des «Mahométans»: Antoine RABATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.2, p. 119-120.

plémentaire, une image de plus, dans les sanctuaires partagés entre les Eglises rivales, provoquent de coûteux procès à Constantinople, ou même des rixes sur place.

Dans l'ensemble, les possessions latines de Terre Sainte se renforcent pendant la période que nous étudions. Mais l'histoire de la Custodie est une suite ininterrompue d'avances et de reculs face aux «schismatiques». La seconde moitié du XVIII^e siècle marque un repli net, du fait du renforcement des Grecs qui jouissent de l'appui russe, d'un moindre soutien des Etats catholiques, et de la montée de l'agressivité envers les frères en Palestine même.

En 1552, les Latins perdent leur monastère du Mont Sion et le Cénacle, acquis au XIV^e siècle. En 1559, avec l'appui de Venise, ils achètent le couvent de Saint Sauveur, qui devient leur principale résidence. Nazareth, abandonné par les frères en 1545, convoité par jésuites et capucins, est repris en 1620 par le gardien Tommaso Obicini da Novara grâce à la complicité de l'émir Fakhraddîn. Malgré des fermetures passagères, le lieu reste aux mains des Latins, qui y font régulièrement des travaux de restauration et d'agrandissement.

Le même gardien avait fait l'acquisition de la maison de Saint Jean-Baptiste en Judée ('Ayn Karîm), pour 1500 piastres versées aux Maghrébins qui habitaient le village, plus une contribution annuelle et une taxe par pèlerin en visite. Mais le contrat ne fut pas respecté, et ce n'est qu'en 1676 que le lieu est définitivement acquis, qu'un établissement y est édifié grâce à la générosité de Louis XIV, puis progressivement amélioré²⁴.

Les sanctuaires de Jérusalem et de Bethléem sont les enjeux continuels de luttes entre les religieux latins, grecs et arméniens, chaque confession rivalisant auprès de la Porte pour l'emporter sur l'adversaire. En 1634, les Grecs obtiennent un commandement chassant entièrement les Latins de Bethléem et du sanctuaire de la pierre de l'onction. Mais avec l'appui de l'ambassadeur de France et du cadi de Jérusalem, les franciscains reconquièrent, au prix de 30 000 sequins en deux ans, la restitution de leurs droits, plus celui d'avoir des autels à l'église du Calvaire, et de convertir et baptiser des chrétiens dissidents. Mais dès l'année suivante, un nouveau décret du

²⁴ Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.7, p. 5, p. 16. Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique...*, op. cit., p. 298. Eleazar HORN, *Ichonographiae locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae...1725-1744*, op. cit., p. 151, p. 167, p. 179. *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 417. Bagarres entre religieux grecs et latins en 1698 : L. PETIT, «Une bagarre au Saint Sépulcre en 1698», art. cit. Autre version de l'événement : Henri LAMMENS, «Un commentaire inédit sur la bagarre au Saint-Sépulcre en 1698», *R.O.C.*, IX, 1904, p. 144-145. Et en 1756-1757 : Leonhard LEMMENS, *Die Franziskaner auf dem Sion (1335-1552)*, Munster, 1925, p. 72-73.

sultan attribue Bethléem aux Grecs. La grotte et l'église, restaurée à grands frais par ces derniers en 1674, ne sont rendus aux Latins qu'en 1690. A peine connue la nouvelle du retour de Bethléem et d'autres lieux, le commissaire de la Terre Sainte à Rome fait un nouveau recours à la Propagande, afin qu'elle demande à l'Empereur, à Venise et à la Pologne de faire inclure la restitution du Mont Sion (perdu depuis 1549)), et ratifier la possession d'autres sanctuaires déjà acquis, dans le traité de paix qu'ils sont en train de négocier²⁵.

L'église du Saint-Sépulcre est partagée entre Latins, Coptes, Arméniens et Grecs. En 1675, ces derniers mènent une intense campagne contre les «Francs» à Constantinople, les accusant de préparer une invasion à Jérusalem et protestant contre des empiètements successifs. Ils obtiennent finalement un décret qui leur donne la possession entière du lieu, qui n'est restitué qu'avec les autres places, en 1690. La réparation de la coupole du sanctuaire est la plus grande entreprise des décennies suivantes. Elle soulève des difficultés sans nombre, car chaque communauté craint que le rival, qui prendra en charge les travaux, en tire avantage pour s'attribuer des droits supplémentaires sur l'église la plus disputée de la Palestine. Après des négociations menées par l'intermédiaire des ambassadeurs catholiques à la Porte, le procureur de la Terre Sainte se lance dans des travaux grandioses qui provoquent, en 1698, la rage des autres chrétiens (exprimée dans des vers populaires parvenus jusqu'à nous), puis l'intervention des musulmans et l'ordre d'arrêter le chantier. Les Latins obtiennent licence de le reprendre le 19 janvier 1700. En 1715, il est encore question de trouver un accord à Constantinople avec le patriarche de Jérusalem à ce sujet, et ce n'est que sous l'ambassadeur De Bonnac (1716-1724) que les travaux parviennent à leur fin, avec l'autorisation officielle. Un rapport adressé par les Frères à la Propagande en 1700, donne une idée de l'étendue de l'entreprise :

«1. Transportées dans cette Sainte Cité cent poutres de Payas, pays du Turc, et de Hollande quatre mille planches, deux mille poutrelles, quantité de clous, fer et cordes, nécessaires pour l'ouvrage, après un long martyre, des souffrances et une grande dépense. Travaillées deux mille cinq cent pierres pour faire le premier pont et placer en sécurité le Très Saint Sépulcre, pour le moment où il faudra décharger la grande coupole; achetés 221 bœufs pour le transport du bois précité; fabriquées cinquante cinq charrettes : les premières vingt-cinq furent volées ensemble, avec 90 bœufs; tués 6, Turcs, Schismatiques et Catholiques, avec 50 blessés et de même un religieux blessé à mort.

²⁵ Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique...*, op. cit., p. 391-394. SOCG, 106, f.155r, 6 sept. 1636; Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.1, p. 280-281; ACTA, 60, 7 août 1690, 3, «Terra Santa»; *ibidem*, 4 sept., 22, «Terra Santa», f.219v.

2...

3. Faits venir les maîtres et ingénieurs de la Chrétienté pour travailler et assister à la construction.

4. On est en train actuellement de travailler quantité de marbres à Damas pour le pavement»²⁶.

²⁶ MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale delle Missioni Francescane*, op. cit., livre VII, part. 3, p. 480. L. PETIT, «Une bagarre au Saint Sépulcre en 1698», art. cit. ACTA, 60, 7 août 1690, 3, *Terra Santa*; *ibidem*, 4 sept., *Terra Santa*, 22; ACTA, 74, 24 juillet 1704, 15, *Terra Santa*. SOCG, 565, f.147v, 7 janv 1708 : la réparation de la coupole est envisagée, mais la custodie a 60 000 piastres de dettes avec usure. SOCG, 577, f.660rv, Lorenzo di San Lorenzo, 18 janv. 1711 : chute d'un morceau de la coupole, provoquant une avanie. SOCG, 588, f.486r, le même, 5 mars 1713 : recours des Grecs au Vizir, à propos de la coupole. ACTA, 85, 26 mars 1715, f.144r-149r : Lorenzo di San Lorenzo rejette l'accord sur le sujet, conclu entre le patriarche de Jérusalem et l'ambassadeur de France.

CHAPITRE 8

MISSION ET UNION DES CHRÉTIENS

LES ORIGINES DE LA MISSION ET DE L'UNION

Née de la croisade, la mission est proche d'elle par ses contenus idéologiques. Le « récit » du « pèlerin » Ignace de Loyola pourrait illustrer les liens qui unissent croisade, mission et pèlerinage au XVI^e siècle. Cheminant sur la route de Navarrete à Montserrat, il a une discussion avec un Maure sur la virginité de la Vierge. Après avoir laissé partir son interlocuteur, il s'avise que celui-ci a porté atteinte à l'honneur de Notre-Dame. N'aurait-il pas dû lui donner quelque coup de poignard pour venger l'injure ? Il ne sait que faire, et laisse sa mule, guidée par Dieu, décider finalement de renoncer à poursuivre l'insolent. Plus tard, à Jérusalem, il veut rester sur place, combinant le pèlerinage et la mission, puisqu'il pourrait ainsi visiter constamment les Lieux Saints et « aider les âmes ». Mais le Gardien ne l'entend pas de cette oreille, et il doit revenir en Europe¹.

On trouve évidemment des références fondatrices de la mission dans le Nouveau Testament, et dans l'histoire des premiers siècles du christianisme. Néanmoins, ce sont les réflexions du XIII^e siècle autour de la « guerre juste », de la responsabilité pastorale des papes, des relations avec les infidèles, les juifs et les païens, qui fondent la pensée moderne de la mission. Ce sont les croisades qui ont fait prendre conscience à l'Occident de la diversité du monde, qui ont permis la découverte du christianisme oriental, de l'islam et du paganisme asiatique. Mais c'est au XIII^e siècle, quand les expéditions militaires montrent leur inefficacité, que la nécessité de persuader s'affirme. Les ordres mendiants, sur les pas de Saint François lui-même, sont à l'avant-garde de ce mouvement. Ils posent les bases de l'union avec les chrétiens orientaux (en réduisant leur « hérésie ») et du dialogue avec les musulmans. Le recrutement des missionnaires dans les ordres est organisé, de même que l'administration des territoires évangélisés. La nécessité de conférer aux religieux missionnaires des privilèges et des exemptions apparaît dès le début. L'indispensable connaissance préalable des sujets à évangéliser, et sur-

¹ IGNACE DE LOYOLA, *Ecrits*, op. cit., p. 1026; p. 1041.

tout de leur langue, s'impose : des bulles pontificales ordonnent la fondation d'un enseignement des langues orientales. Des auteurs rédigent des traités de méthode missionnaire (Ricoldo de Montecroce, *Libellus ad Nationes Orientales*; Raymond Lulle, *Tractatus de modo convertendi infideles*)².

Les premières expériences de l'union avec les chrétientés orientales se réalisent à la même époque. Une doctrine se forge, sur l'attitude à adopter à leur égard. Sans refaire ici l'histoire des relations entre Rome et l'Orient, on peut rappeler que les responsables maronites abjurent officiellement le monothélisme, dont ils sont accusés, vers 1180. En 1215, leur patriarche Irmiyâ Al-'Amshitî participe au quatrième concile du Latran, et revient avec la bulle «*Quae divinae sapientiae*», dans laquelle Innocent III se félicite du retour de ces «brebis errantes», et prescrit l'introduction de la pratique latine dans les sacrements maronites, de même que les habits liturgiques romains. Les liens se défont quelque peu ensuite, jusque dans la seconde partie du XV^e siècle, où les franciscains déploient une assez grande activité au Liban, avec le Frère Gryphon, puis le Maronite éduqué à Rome Gibrâ'il Ibn Al-Qilâ'î (+1516), combattant les prédicateurs jacobites qui ont su séduire une partie des habitants de la montagne.

Les relations avec l'Eglise arménienne furent également très intenses. C'est la partie occidentale de l'Arménie (la Cilicie) qui, pour des raisons politiques, fut la plus proche des Latins. Sans qu'une véritable union se réalisât, des rites romains furent introduits. La philosophie et la théologie occidentales, traduites en arménien, se diffusèrent. Cependant, l'alignement sur l'Occident ne fit jamais l'unanimité dans la communauté, et lorsqu'au XIV^e siècle, la volonté de soumettre les Arméniens à l'Eglise romaine et de latiniser leurs pratiques se fit plus forte, des révoltes éclatèrent. En Grande Arménie, après un fort succès des frères unificateurs fondés en 1356, inspirés des dominicains, leur zèle contempteur d'hérésie leur valut une hostilité grandissante, et leur déclin au XV^e siècle.

L'Eglise jacobite, partagée par la frontière entre Francs et Musulmans, a vu une partie de ses membres pencher vers l'Occident, tandis que la majorité trouvait plus de respect pour son autonomie

² Jean RICHARD, *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen-Age*, Rome, 1977, 325 p., *passim*. James MULDOON, *Popes, lawyers and infidels*, Philadelphie, 1979, 212 p., *passim*. Benjamin Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton, 1984, 246 p., *passim*. Luca CODIGNOLA, Giovanni PIZZORUSSO, «Luoghi, metodi e fonti dell'espansione missionaria tra medioevo ed età moderna. L'affirmarsi della centralità romana», dans Stefano PITTALUGA (dir.), *Columbeis V, Relazioni di viaggio e conoscenza del mondo fra medioevo e umanesimo*, Atti del V Convegno internazionale di studi dell'A.M.U.L., Gênes, 12-15 déc.1991, Gênes, 1992, 19 p.

du côté de l'islam. L'époque du patriarche Michel le Syrien (1166-1199) fut le principal moment de ce rapprochement, qui s'évanouit après la chute des Etats croisés.

Les *Rûm*-s, quant à eux, se sont trouvés décapités et expropriés à l'arrivée des Latins. Puis, leur attitude, et celle des Francs à leur égard, a suivi les vicissitudes des relations entre Byzance et l'Occident. Au XIII^e siècle, des luttes intestines entre les seigneurs croisés affaiblis aboutirent à la restauration du patriarche grec d'Antioche, malgré l'opposition de Rome. En 1743, un dossier de la Propagande au sujet des Melkites, citant l'*Histoire du Patriarcat d'Alexandrie* d'Eusèbe Renaudot, affirme qu'ils vivaient encore dans la pureté de la foi au temps des croisades. S'ils n'ont pas fait l'union avec Rome à cette époque, c'est à cause de l'ignorance de leurs accusateurs. Ils ont été entraînés dans le schisme par l'empereur et le patriarche de Constantinople. Ils ont enfin livré Jérusalem à Saladin³.

En Occident, à partir du XIII^e siècle, le dilemme guerre/prédication est au centre des discussions. L'expédition militaire peut être considérée, à la suite d'Innocent IV (+1254), comme un préalable à la conversion, légitime lorsque les princes infidèles interdisent la libre propagation de la foi chrétienne parmi leurs peuples. Elle peut être critiquée, comme chez Joachim de Flore, pour qui elle est condamnée à la défaite, si elle n'est précédée par une victoire intérieure sur le péché. Raymond Lulle (1232-1316), qui a été l'auteur le plus prolifique sur le sujet, semble avoir constamment oscillé entre la persuasion pacifique et la condamnation du recours à la violence, d'un côté, les appels à la guerre contre l'infidèle, et l'endoctrinement forcé de l'autre⁴.

LA MISSION AU XVII^e SIÈCLE

Au XVII^e siècle, ces élaborations théoriques restent extrêmement vivantes, même après la prise en compte des premières réflexions et expériences missiologiques jésuites de la fin du XVI^e siècle (Pierre Canisius, José de Acosta, François-Xavier). A Palma de

³ Joseph HAJJAR, *Les Chrétiens uniates du Proche-Orient*, op. cit., p. 157-182. Kamal S. SALIBI, *Maronite historians of mediaeval Lebanon*, op. cit., *passim*. Texte de la bulle d'Innocent III dans Tobia ANAÏSSI, *Bullarium Maronitarum*, Rome, 1911, p. 2-6. Avedis K. SANJIAN, *The Armenian Communities in Syria...*, op. cit., p. 12-30. Gérard DEDEYAN (direct.), *Histoire des Arméniens*, op. cit., p. 307-337. CP, 80, MELCHITI, congrégations du 28. 7. 1743 et du 12. 8. 1743, *Ristretto*, p. 10.

⁴ James MULDOON, *Popes, lawyers and infidels*, op. cit., p. 11. Benjamin Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, op. cit., p. 112-116, p. 189-199, p. 202-203.

Majorque, Raymond Lulle est vénéré comme un bienheureux, et ses œuvres sont enseignées à la faculté de théologie. En France, à partir du XVII^e siècle, on assiste à un début de réhabilitation du personnage et de sa pensée, tenue par beaucoup comme hérétique⁵.

Francesco Quaresmio s'inscrit dans la tradition. Comme nous l'avons vu, il affirme la nécessité de la guerre contre les musulmans, mais situe l'action missionnaire dans la perspective de l'accomplissement prochain des temps. Ce n'est qu'après le triomphe de l'Eglise sur l'Antéchrist que pourra se réaliser entièrement la conversion des infidèles. Parmi ceux-ci, il faut distinguer les non-baptisés (juifs et musulmans), des baptisés (hérétiques et schismatiques). Sur ces derniers, par le baptême, l'Eglise a obtenu un pouvoir direct, l'autorisant à recourir à des peines spirituelles et temporelles pour les pousser à embrasser la foi catholique⁶.

A la fondation de la congrégation «*de Propaganda Fide*» (1622), Grégoire XV affirme dans son encyclique aux nonces :

«L'office suprême du Pape embrasse tout ce qui peut appartenir au salut des âmes, mais rien davantage que le soin de la foi catholique, à l'intérieur duquel deux œuvres sont nécessaires, l'une de la conserver chez les fidèles, les contraignant même avec des peines à la garder fermement, l'autre de la propager parmi les infidèles; c'est pourquoi la Sainte Eglise a retenu deux manières de procéder, l'une judiciaire, pour laquelle on a institué la Sainte Inquisition, et l'autre morale ou plutôt apostolique, d'où l'envoi continuel de Missions des ouvriers parmi les peuples qui en ont le plus besoin...»⁷.

Dans cette lettre, les «hérétiques» et les «schismatiques» occupent dans le fond une position ambiguë, entre les foudres de l'Inquisition chargée de défendre la foi, et la pastorale missionnaire destinée à l'étendre. Ce double rôle de la papauté ne manque pas de po-

⁵ Pacifique de Provins, revenant d'Orient en 1629, découvre avec surprise la vénération dont jouit Raymond Lulle à Majorque, et retient de sa pensée l'idée qu'on peut démontrer aux infidèles la vérité de la religion chrétienne par des arguments rationnels, avec le souhait que «la raison serve à la foi». PACIFIQUE DE PROVINS, *Le voyage de Perse*, Godefroy de Paris, Hilaire de Wingene (édit.), Assise, 1939, p. 247-251. Par la suite, une lettre de Pacifique est imprimée dans un ouvrage consacré à Raymond Lulle : GODEFROY DE PARIS, «Notes et documents pour servir à l'histoire du P. Pacifique de Provins», art. cit., p. 578-580.

⁶ FRANCISCUS QUARESMIUS, *Historica Theologica et Moralis...*, op. cit., T.1, p. 571-572.

⁷ *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta Instructiones Rescripta pro Apostolicis Missionibus*, Rome, 1907, vol. 1 (1622-1866), p. 1, doc. 2, *Litterae encyclicae S.C. de P.F.*, 15 janv. 1622. Même thème au début de «*Idea di un opera della quale sia il titolo : succinta sposizione dello stato della religione cattolica...*», SC, MISSIONI, MISCELLANEE, 4, f.147r (texte publié en 1632, repris par le secrétaire Filippo MONTI, 1735-1743). THOMAS A JESU, *De procuranda Salute omnium gentium*, op. cit., p. 256-260.

ser un problème de définition des compétences au sommet, entre la congrégation «*de Propaganda Fide*» et celle du Saint-Office. Il arrive souvent que, devant une question qui lui est soumise par un missionnaire, la Propagande hésite sur le point de vue à adopter, et demande au Saint-Office de dicter la réponse. Lorsque les deux dicastères ne partagent pas la même opinion, c'est celle du second, insensible aux réalités locales, qui l'emporte généralement, la Propagande devant s'incliner, et faire appliquer ses décisions⁸.

L'encyclique du fondateur de la Propagande insiste dans la suite sur le recours aux «voies suaves et pleines de charité» pour attirer les infidèles à la conversion, avant tout pour prévenir l'accusation d'entreprendre des actions politiques contre les princes «hérétiques», prompts à soupçonner dans les initiatives romaines des machinations subversives. La mission est donc une sorte d'alternative aux méthodes contraignantes, dans une situation nouvelle où le pouvoir politique est hostile à l'Eglise catholique. L'expérience américaine, et les débats sur le traitement des Indiens, ont également contribué à l'élaboration d'une théorie de la pastorale douce, à bonne distance du pouvoir politique. Dans son traité *De procuranda Salute omnium gentium* (Anvers, 1613) qui a largement influencé la pensée moderne sur la mission, le carme Thomas a Jesu, lui-même inspiré des écrits du jésuite José de Acosta, rejette tout recours à la contrainte et à la menace, insistant sur la libre adhésion à la foi chrétienne. Il recommande, pour convaincre, la patience, le bon exemple, la bienfaisance, et la persuasion rationnelle.

Le même auteur, prenant à son compte les conceptions jésuites, prône l'adaptation des méthodes au caractère propre de chaque peuple, et à ses règles sociales, dans la mesure où elles ne sont pas contraires à la foi. On retrouve des principes analogues exprimés dans les instructions de la Propagande aux Vicaires Apostoliques du séminaire des Missions Etrangères, en 1659, demandant de ne pas modifier les mœurs dans les pays où ils se rendent, lorsqu'elles ne choquent ni la morale, ni la foi⁹. Mais cette disposition, qui semble

⁸ Sur les rapports entre la Propagande et le Saint-Office, Wilhelm DE VRIES, «Die Propaganda und die Christen im Nahen asiatischen und afrikanischen Osten», art. cit., p. 581 et *passim*, et Claude PRUD'HOMME, *Stratégie missionnaire du St Siège sous le Pontificat de Léon XIII. Centralisation romaine et défis culturels*, Thèse dactyl., Lyon III, 1989, vol. 1, p. 66-89.

⁹ THOMAS A JESU, *De procuranda Salute omnium gentium*, op. cit., p. 25 et 258. *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, op. cit., vol. 1 (1622-1866), p. 42. Sur les méthodes jésuites : IGNACE DE LOYOLA, *Ecrits*, op. cit., p. 927-934, instruction pour les jésuites envoyés en Ethiopie; Adriano PROSPERI, «America e Apocalisse...», art. cit., p. 52-54. Adriano PROSPERI, «Il missionario», dans Rosario VILLARI (édit.), *L'uomo barocco*, Rome-Bari, 1991, p. 180-181, p. 199, p. 207-208. Joseph METZLER, «Orientation, programme et premières décisions

simple en théorie et marquée par le bon sens, apparaît presque intenable dans des situations concrètes. Le baptême, le mariage, les funérailles, et en fait tous les rites religieux, touchent autant aux pratiques sociales qu'au pur domaine du sacré. D'où des difficultés sans nombre; et de constants recours au magistère romain, de la part des missionnaires qui s'interrogent sur l'attitude qu'ils doivent adopter, dès le début du XVII^e siècle, bien avant que n'éclate sur la place publique la querelle des rites indiens et chinois, à la suite (justement) de l'envoi des Vicaires apostoliques en Asie.

A partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, dans la phase d'application du Concile de Trente, c'est le protestantisme, peut-être plus que le «Turc», qui préoccupe l'Eglise. La nécessité de conserver «la vraie foi», autant que de l'étendre, s'impose dans les projets missionnaires. Dans le tableau dressé par Thomas a Jesu au début de son traité, la première calamité dans le monde de son temps est le recul du culte chrétien en Europe; seules l'Italie et l'Espagne restent préservées de la «contagion» des «hérétiques» et des «schismatiques». La même obsession apparaît dans les textes fondateurs de Grégoire XV. Et tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles, la Propagande accorde bien plus d'attention à la réduction de la dissidence en Europe qu'à la diffusion du catholicisme dans le monde, celle-ci étant parfois elle-même considérée comme une réaction à l'expansionisme hollandais ou anglais. Dans le rapport du secrétaire de la Propagande Urbano Cerri (1678), l'Europe, abordée en premier, occupe presque autant de pages que les autres continents réunis. La lutte contre l'hérésie et le schisme, réformés ou orientaux, sont le principal champ d'action des missions, même en Afrique, où il est beaucoup question du royaume du Prêtre Jean, contaminé par l'hétérodoxie alexandrine. Pour les pays sous domination musulmane, il n'est fait mention que des chrétiens, qu'il faut instruire et ramener à la vraie foi. Les proportions sont à peine différentes dans des *Notizie e luoghi de missioni* rédigées en 1765¹⁰.

(1622-1649)», dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, op. cit., vol.I/1, p. 165-170, donne des références à d'autres textes réglementaires reprenant les mêmes idées. Il est piquant de noter que Thomas A Jesu est violemment attaqué par la suite, par Duwayhî et d'autres, pour la profonde ignorance de l'Orient que témoignent ses écrits. L'attaque la plus violente est celle d'Eusèbe Renaudot : *Dissertation sur les missions en Orient, au Cardinal Gualterio (1700-1706)*, BN, N.A.F., 7468, f.370r-398v, éditée dans Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.2, p. 870, contre l'ouvrage *De conversione Omnium Gentium*.

¹⁰ Adriano PROSPERI, «America e Apocalisse...», art. cit., p. 19. Luca CODIGNOLA, Giovanni PIZZORUSSO, «Luoghi, metodi e fonti dell'espansione missionaria tra medioevo ed età moderna..», art. cit., p. 2-12. THOMAS A JESU, *De procuranda Salute omnium gentium*, op. cit., p. 10. Urbano CERRI (1678), *Etat*

L'attitude politique dictée aux missionnaires et régulièrement rappelée par la Propagande trouve ses sources dans la pensée d'Innocent IV, qui recommandait la patience aux chrétiens soumis à l'infidèle, pour éviter le soupçon de rébellion potentielle. Mais elle est plus directement inspirée de l'expérience protestante. Dans la circulaire de Grégoire XV comme dans le mémoire d'Ingoli sur la paix en Europe, cité plus haut, la préoccupation principale est d'obtenir des pouvoirs hostiles, sinon la liberté de culte, du moins une certaine tolérance envers les religieux catholiques¹¹. Ceux-ci doivent s'abstenir de toute entreprise politique et de toute provocation, de crainte de représailles contre les fidèles. Les mêmes principes sont étendus aux missionnaires envoyés dans les autres parties du monde, non plus seulement dans des pays soumis à un souverain protestant, mais aussi dans des régions sous gouvernement infidèle, ou sous le régime du patronat d'un Etat catholique. Si la tentation de s'appuyer sur un soulèvement des chrétiens sujets ottomans pour vaincre le Turc pointe quelquefois, l'expérience recommande plutôt la prudence dans ce domaine. Dans ses instructions aux Vicaires apostoliques, la Propagande rappelle la consigne, qui a toujours été la sienne, de se tenir loin des affaires politiques, de prêcher l'obéissance aux princes, de faire preuve de patience et de silence. Ils ne doivent en aucun cas encourager les factions, qu'ils soient sous gouvernement espagnol, français, turc, perse ou autre. Au contraire, ils doivent veiller à éradiquer tout conflit. Et celui qui ne respecte pas la consigne doit immédiatement être renvoyé en Europe, pour ne pas compromettre la religion par son imprudence. Dans la théorie, résistance armée et méthodes contraignantes s'effacent donc complètement, au profit de la persuasion pacifique, dégagée de tout lien avec l'action politique¹².

présent de l'Eglise romaine dans toutes les parties du monde..., op. cit. : 129 pages consacrées à l'Europe, contre 63 à l'Asie, 33 à l'Afrique et la Barbarie, 43 à l'Amérique. SC, Missioni, Miscellanea, 13, *Notizie e luoghi de missioni*, 295 p. Si l'on considère les entrées de l'index des *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide...*, op. cit., dont la plupart des textes datent du XIX^e siècle, on est frappé par la longueur de la rubrique «*acatholici*» (T.2, p. 517-518), par rapport à celle des «*ethnici*» (p. 537) et celle des «*infideles*», p. 543. Claude PRUD'HOMME, *Stratégie missionnaire du St Siège sous le Pontificat de Léon XIII...*, op. cit., vol. 1, p. 22, note que le rapport sur les missions, lors de la 10^e session de Vatican 1, donne une vision de l'Eglise romaine en compétition universelle avec le protestantisme et la franc-maçonnerie.

¹¹ James MULDOON, *Popes, lawyers and infidels*, op. cit., p. 11-13. *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, op. cit., vol. 1 (1622-1866), p. 1, doc. 2. Rapport d'Ingoli : CP, 2, *Status temporalis missionum*, f.379r-382r.

¹² Instructions aux vicaires apostoliques : *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, op. cit., vol. 1 (1622-1866), p. 43. Sur l'attitude de la Propa-

L'UNION DES CHRÉTIENS APRÈS LE CONCILE DE TRENTE

Vues de Rome, l'union des Eglises et les missions du Proche-Orient s'inscrivent dans le contexte de la défense du catholicisme, et de la reconquête sur l'«hérésie» et le «schisme». Le projet d'«union» des Eglises orientales est donc celui de les ramener dans la seule vraie Eglise, la romaine. Significativement, celle-ci, ni au Concile de Trente (1545-1563), ni à celui de Vatican I (1869-1870), n'a songé à développer une théologie de l'Eglise, une doctrine ecclésiologique. Elle n'a éprouvé nul besoin de se repenser elle-même, ni par rapport à la société dans son ensemble, ni par rapport aux Eglises séparées, qui n'existaient pas au sens théologique¹³.

C'est à la suite du concile de Trente que la papauté redouble d'initiatives concrètes à destination des Orientaux, dans le cadre de sa lutte générale pour la reconquête des chrétientés séparées. Dès 1546, des contacts amicaux sont renoués avec Constantinople. En 1551, le jésuite Nunez Barreto est nommé évêque à destination du «prêtre Jean» (l'Ethiopie), qu'il doit atteindre grâce aux Portugais, mais sa mission échoue. En 1561, Pie IV envoie un autre membre de la Compagnie en Egypte, auprès du patriarche copte. Un Nestorien des environs de Mossoul vient à Rome faire sa profession de foi et demander son investiture comme patriarche en 1552-1553. Si ses successeurs continuent à se proclamer en union avec l'Eglise latine, cette déclaration ne se traduit guère par des résultats concrets.

C'est Grégoire XIII (1572-1585) qui s'engage le plus en direction des chrétiens d'Orient. Il dépêche plusieurs délégations, afin de préparer leur union et leur adhésion au Concile de Trente, tout en faisant admettre sa réforme du calendrier. Le jésuite Jean-Baptiste Eliano est envoyé avec un compagnon chez les Maronites du Liban en 1578, puis en 1580. Par la même occasion, il prend contact avec les Melkites et les Syriens d'Alep. En 1582, il est délégué en Egypte. En 1583, le nonce apostolique Léonard Abel se met en route à son tour, accompagné de deux jésuites, à destination essentiellement des Syriens. A ce moment, les Melkites sont divisés, entre les partisans de Mikhâ'il Šabbâgh, chassé de Damas, réfugié à Alep, et ceux de Yuwâkim Dawu. Le délégué apostolique a envoyé des émissaires à ce dernier à Damas, mais n'a pu le rencontrer. En 1584, ses partisans de Tripoli adressent une lettre à Grégoire XIII où ils affirment consentir aux décisions des conciles de Nicée et de Florence. Mais, au même moment, une autre tendance manifeste son hostilité à tout

gande face aux puissances politiques catholiques : Claude PRUD'HOMME, *Stratégie missionnaire du St Siècle sous le Pontificat de Léon XIII...*, op. cit., vol. 1, p. 42-58.

¹³ Alphonse DUPRONT, «De l'Eglise aux temps modernes», art. cit., p. 420-421.

rapprochement. En 1585, le rival d'Alep, Mikhâ'il, rencontre la délégation de Léonard Abel. Il déclare oralement sa foi, et envoie une lettre à Sixte Quint où il dit reconnaître le dogme catholique et l'autorité du pape, et évoque ses malheurs dûs à Yuwâkîm et ses partisans. Dans une autre adressée au cardinal Santoro, il compare son sort à celui des martyrs, et attend des marques de la générosité occidentale en sa faveur. Sous Clément VIII, une nouvelle délégation est envoyée auprès des Coptes en 1592, aboutissant à une union formelle, sans lendemain. En 1596, le jésuite Jérôme Dandini, dont nous avons plusieurs fois invoqué le témoignage, séjourne chez les Maronites. La même année est ratifiée, par le synode de Brest-Litovsk, l'union des orthodoxes du royaume de Pologne (appelés «Ruthènes») avec Rome. L'incursion européenne dans l'Océan Indien favorise également le rattachement de l'Eglise nestorienne du Malabar (Inde), réalisé au synode de Diamper (1599)¹⁴.

Les délégations en Orient ne se sont pas traduites par des adhésions à l'union, telle qu'elle était envisagée par les Latins. Malgré cela, l'illusion de ramener les chrétiens séparés à l'Eglise romaine en convaincant les chefs allait perdurer. Ces périples ont avant tout permis à Rome de s'informer sur les Eglises orientales, en vérité assez peu connues jusque là. Elles ont ainsi préparé le terrain à l'envoi de missionnaires. Tommaso Raggio, le compagnon d'Eliano au Liban et en Syrie en 1578, songe avant tout aux possibilités d'installer des jésuites à Constantinople ou à Alep. Les réalisations concrètes de Grégoire XIII à l'égard des chrétiens d'Orient ont été la création à Rome du Collège grec en 1576, du Collège maronite en 1584, et du Collège illyrien à Lorette en 1581, à destination des enfants de ces «nations», qui devaient venir se former en chrétienté en vue de répandre plus tard la saine doctrine dans leur peuple, ou de servir l'Eglise par leur connaissance des langues et des pratiques de l'Orient.

A l'époque que nous étudions, le point de référence de l'Eglise romaine dans ses relations avec l'Orient chrétien est l'union réalisée au Concile de Ferrare-Florence (1438-1441), qui ne survécut pas à la prise de Constantinople par les Turcs (29 mai 1453). La profession

¹⁴ Joseph HAJJAR, *Les Chrétiens uniates du Proche-Orient*, op. cit., p. 203-207. Wilhelm DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg, 1963, p. 74-81; p. 102-103. IGNACE DE LOYOLA, *Ecrits*, op. cit., p. 927-934, instruction pour les jésuites envoyés en Ethiopie. Documents concernant les délégations d'Eliano en Orient : Sami KURI (édit.), *Monumenta Proximi-Orientis*, op. cit., *passim*. Délégation de Léonard Abel : Adolphe d'AVRIL (trad.), *Une mission religieuse en Orient au seizième siècle. Relation adressée à Sixte-Quint par l'évêque de Sidon*, Paris, 1866, 45 p. Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, p. 195-207. Nâwufîṭûs IDLIBI, *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn bi Ḥalab*, op.cit., p. 24-26. Joseph NASRALLAH, «Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1500 à 1634», art. cit., p. 37-48.

de foi d'Urbain VIII exigée des prélats orientaux suit la formulation de cette assemblée sur la primauté du pape, chef de toute l'Eglise, père et docteur de tous les chrétiens, ayant la *plenitudo potestatis*, alors que les Pères de Trente n'ont pas voulu reprendre à leur compte cette déclaration, qui avait jadis renforcé la position d'Eugène IV en conflit avec le concile de Bâle. En matière de définition de son autorité, Rome exige des prélats orientaux plus que ce qu'elle peut obtenir des évêques européens à la même époque¹⁵. De plus, tandis que le concile de Florence avait reconnu la légitimité des droits et privilèges des patriarches, la profession de foi d'Urbain VIII n'en dit mot. Au contraire, elle s'achève sur un serment d'obéissance au Pontife Romain, successeur du Prince des Apôtres et vicaire du Christ. Les Maronites, considérés comme catholiques, ne sont pas pour autant dispensés de cette profession de foi, pour obtenir l'investiture romaine. Avant de confirmer un nouveau patriarche par l'envoi du pallium, les papes exigent de l'élu une souscription mot à mot du texte. Celui-ci est complété généralement d'un serment d'obéissance à la personne du souverain pontife régnant, et d'une promesse d'appliquer toute une série de mesures précisément énumérées, dont celle de venir personnellement ou de déléguer quelqu'un *ad limina* tous les dix ans pour informer le Souverain Pontife, ou celle de ne pas aliéner les biens du patriarcat, même avec le consentement de son chapitre, sans consultation préalable du pape¹⁶.

Ainsi, la primauté n'est pas seulement un enjeu principal dans les manœuvres pour amener un prélat oriental à l'union. Elle pose aussi la question de l'autorité dans les communautés rattachées à Rome. Elle forme un des chapitres fondamentaux de l'enseignement missionnaire auprès des chrétiens du Levant, catholiques ou non. La *Doctrine Chrétienne* abrégée, en arabe, à destination des Maronites, des jésuites Eliano et Bruno, éditée à Rome en 1580, insiste dès le

¹⁵ Wilhelm DE VRIES, *Orthodoxie et catholicisme*, Tournai, 1976, p. 123-129, p. 135-168. Wilhelm DE VRIES, «Die Propaganda und die Christen im Nahen asiatischen und afrikanischen Osten», art. cit., p. 586-587. Emmanuel LANGE, «La conception post-tridentine de la Primauté et l'origine des Eglises unies», *Irenikon*, LII, 1979, p. 1-16. Joseph GILL, *Le Concile de Florence*, Tournai, 1963, p. 254-263. Profession de foi d'Urbain VIII : Raphaël de MARTINIS (édit.), *Iuris Pontificis de Propaganda Fide Pars Prima...*, op. cit., vol.1, p. 227-232. Sur la primauté en Europe au XVIII^e siècle : L.J. ROGIER, R. AUBERT, M.D. KNOWLES, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, op. cit., T.4, p. 43.

¹⁶ Raphaël de MARTINIS (édit.), *Iuris Pontificis de Propaganda Fide Pars Prima...*, op. cit., vol.1, p. 232; désignation de Sim'ân 'Awâd par Benoît XIV en 1743 *ibidem*, vol.3, p. 102-103. Même contenu dans d'autres textes pontificaux pour la désignation du patriarche maronite : Tobia ANAÏSSI, *Bullarium Maronitarum*, op. cit., p. 155-156 (1659), p. 195-197 (1706). Duwayhî a dû souscrire la profession de foi d'Urbain VIII, mais le serment demandé est plus court et plus vague : *ibidem*, p. 171-176 (1676).

préambule sur le pape pasteur universel. Dans le chapitre consacré à la définition de l'Eglise, le dialogue ci-dessous précède les explications habituelles des termes du *Symbole* («Une, Sainte, Catholique et apostolique...»):

Question : «Faites-moi savoir ce qu'est la Sainte Eglise».

Réponse : «C'est l'assemblée de tous ceux qui adhèrent à la foi de Jésus Christ et à son enseignement, et (qui croient) qu'elle (l'assemblée) est dirigée par un seul Chef et Pasteur, le plus grand de tous après N.S.J.C., le chef et seigneur Pape de la ville de Rome, Vicaire du Christ, assis sur le Siègne de Pierre Apôtre»¹⁷.

En conformité avec le principe évoqué plus haut, de respect des coutumes locales, la Propagande réaffirme constamment, tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles, la légitimité des rites orientaux, et tente d'empêcher les passages au rite latin ou le mélange des traditions. Benoît XIV, «le sage relativiste», le pape le plus éclairé et le plus prolifique sur cette question, dans une longue réponse à des demandes de religieux de Bassorah (Iraq) sur l'attitude à tenir envers les rites orientaux (1755), fait l'histoire des relations de Rome avec l'Orient depuis le XI^e siècle, pour montrer que la papauté a toujours cherché l'unité et a toujours plaidé pour la validité et le respect des liturgies orientales¹⁸. Puis il expose les arguments aptes à convaincre un chrétien séparé de se réunir à l'Eglise, qu'un missionnaire peut faire valoir. En effet, selon les théologiens romains, les Pères orientaux sont en accord avec les Latins en matière de foi et de réfutation des erreurs, dans lesquelles les Orientaux sont tombés par la suite. D'autre part, poussés au siècle précédent par les Luthériens et les Calvinistes à adopter leurs erreurs sur la présence réelle, les Grecs ont réaffirmé le vrai dogme en s'appuyant sur les livres de liturgie de leurs Pères. De plus, le pape rappelle que les Orientaux étant extrêmement attachés à leurs rites, il faut s'abstenir de les dresser contre l'union en faisant passer les nouveaux catholiques à la litur-

¹⁷ Sami KURI (édit.), *Monumenta Proximi-Orientis*, op. cit., p. 433. Il est significatif que l'élection du patriarche et des évêques, l'ordination de prêtres mariés, puissent être interprétées (au début du XX^e siècle) comme des privilèges, que le pape a bien voulu accorder aux Orientaux : René RISTELHUEBER, *Les traditions françaises au Liban*, op. cit., p. 37-38.

¹⁸ L'expression exagérée de «sage relativiste» pour désigner Benoît XIV est employée par L.-J. ROGIER dans ROGIER (L.J.), AUBERT (R.), KNOWLES (M.D.), *Nouvelle histoire de l'Eglise*, op. cit., T.4, p. 45. Texte de Benoît XIV dans Raphaël de MARTINIS (édit.), *Iuris Pontificis de Propaganda Fide Pars Prima...*, op. cit., vol.3, p. 597-621 (doc.CLXX). Wilhelm DE VRIES, «Die Propaganda und die Christen im Nahen asiatischen und afrikanischen Osten», art. cit., p. 584.

gie latine. Il faut enfin éviter l'anarchie, un simple missionnaire (ou un évêque) ne pouvant prendre de telles initiatives sans consultation du Saint Siège.

Cependant, la liturgie est conçue comme une sorte de cadre formel dont les variations ne sont pas porteuses de sens. Car l'idée qu'un rituel différent puisse exprimer une conception théologique différente est étrangère au mode de pensée post-tridentin. Il est clair, comme l'affirme Benoît XIV, que l'Eglise romaine s'arroge le droit d'examiner les rites des autres appartenances chrétiennes et peut estimer légitime d'y introduire des changements lorsque, les jugeant contraires au dogme officiel, elle les considère comme des «abus», ou lorsqu'elle les estime doctrinalement sans conséquences, mais peu décents. Ainsi, la profession de foi d'Urbain VIII reprend-elle l'article du Concile de Trente qui interdit tout remariage après une séparation de corps, et celui qui recommande le baptême immédiat des enfants en cas de danger de mort, contre la règle orientale de le différer de quarante jours et de le réserver au seul prêtre. Dans la lettre citée plus haut, après avoir rappelé l'interdiction de changer de rite, Benoît XIV justifie l'innovation introduite chez les Maronites, les Ruthènes et les Italo-Grecs, de ne plus donner la communion aux enfants après le baptême, comme c'était la tradition. De même, le synode maronite du Liban de 1736, reprend l'interdiction de la communion sous les deux espèces chez les laïcs déjà prononcée du temps de Grégoire XIII, à l'encontre des pratiques orientales.

D'autre part, une supériorité est reconnue aux traditions latines, ainsi que l'a rappelé Benoît XIV dans plusieurs de ses textes :

«Comme le rite latin est celui qu'utilise la Sainte Eglise Romaine, qui est la mère et la maîtresse des autres Eglises, il doit être préféré à tous les autres rites»¹⁹.

C'est pourquoi le passage du rite latin à un autre rite n'est jamais autorisé (sauf dispense).

Toutefois, les avalanches de textes réglementaires de la Propagande et du Saint-Office, de questions écrites des missionnaires et du clergé oriental, de réponses prudentes et de rappels à l'ordre du Secrétaire de la Congrégation, donnent plutôt une impression de confusion. Au sommet, des décisions contradictoires sont prises. Ainsi, la communion des enfants après le baptême, pourtant déjà condamnée dans le synode maronite de 1596, fut autorisée dans une réponse du Saint-Office à une question du patriarche syrien catholique d'Alep en 1658, avant d'être prohibée dans les synodes maronite du Mont Liban (1736) et ruthène de Zamosc (1720). Dans ce der-

¹⁹ Raphaël de MARTINIS (édit.), *Iuris Pontificis de Propaganda Fide Pars Prima...*, op. cit., vol.3, p. 605.

nier cas, les cardinaux ont dû accepter une latinisation des pratiques rituelles en précisant que cette évolution ne devait pas servir de modèle aux autres Orientaux. De même, alors qu'un aménagement des jeûnes a été admis pour les Maronites, Rome reste inflexible à l'égard de leurs voisins melkites qui exigent la même chose²⁰.

Le principe du respect des rites orientaux supposait aussi une connaissance approfondie des diverses traditions, ainsi que des transformations intervenues dans le dogme et les pratiques romaines elles-mêmes. Or, c'était loin d'être le cas. Richard Simon le souligne bien, dans les commentaires qu'il ajoute à sa traduction française du *Voyage du Mont Liban* de Jérôme Dandini, tout en rendant hommage à «l'esprit pénétrant», au «jugement solide» et à la «grande expérience» du délégué apostolique. Dès l'introduction, il affirme que la théologie orientale n'est pas facile à comprendre, qu'il faut savoir les langues pour aller aux sources, sous peine d'accuser les autres d'innovations là où nous-mêmes nous innovons. Suivant cette méthode, il reprend par exemple le jésuite qui critique la pratique grecque de la pénitence :

«L'Auteur continue de rendre odieux les Grecs, en exagérant leur mauvaise conduite dans l'administration du Sacrement de la pénitence, comme s'ils ne différoient de donner l'absolution au pénitent l'espace de quatre ou cinq ans, que par un mépris qu'ils font de l'Eglise Romaine, laquelle oblige chaque particulier de communier au moins une fois l'an. Mais il faut rendre justice aux Grecs : car ils suivent la plupart en cela l'usage de leur Eglise, qui est très ancien. Si le droit nouveau a introduit une nouvelle Discipline dans l'Eglise Romaine, nous ne devons pas pour cela condamner toutes les Eglises qui ne se conforment point à cette nouvelle Discipline».

«...Ils ont leurs livres pénitentiaux, qui les reglent; et ce n'est point leur caprice, qui leur fait imposer une pénitence plutôt qu'une autre; mais ils suivent les Canons, et ils appellent *faire le Canon*, ce que nous appelons ordinairement *faire la pénitence*»²¹.

A la base, la mission est conçue comme une lutte contre les «abus», l'«ignorance», l'«indécence». C'est pourquoi, les religieux

²⁰ Wilhelm DE VRIES, «Die Propaganda und die Christen im Nahen asiatischen und afrikanischen Osten», art. cit., p. 582-587. Wilhelm DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, op. cit., p. 206. Sur la question des jeûnes : CP, MELCHITI, 80, 1743, f. 224r-262v, *Ristretto delli dubi da esaminarsi nella C.P de P.F deputata della S.S. Papa Benedetto XIV...*, p. 11-20. Charles de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, op. cit., p. 164-165; p. 229. Déjà le synode de Hrâsh (1644) prohibait la communion des enfants chez les Maronites.

²¹ Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 3, p. 6-7, p. 214-215. Les réflexions critiques d'Eusèbe Renaudot sont proches de celles de Richard Simon : *Dissertation sur les missions en Orient, au Cardinal Gualterio (1700-1706)*, BN, N.A.F., 7468, f.370r-398v, éditée dans Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.2, p. 862-888.

«francs», qui n'ont pas la culture et l'esprit critique de Richard Simon, ont tendance à condamner tout ce qu'ils ne comprennent pas. Nous en avons déjà donné des exemples. Francesco Quaresmio, engagé auprès des Chaldéens d'Alep, rapporte qu'il a trouvé leurs paroles de la consécration viciées et mutilées. Non seulement ils omettaient le mot «*enim*» qui n'est pas de nécessité, mais aussi le «*hoc*» qui est de nécessité *essenzialissima*. C'est pourquoi il a effacé leur formule, et a mis à la place la version du missel maronite revu et imprimé à Rome, leur en prescrivant l'usage avec un décret spécial, et postant à leurs messes un prêtre maronite dévoué, pour les surveiller et lui rendre compte. Il découvre également que leur pain pour l'Eucharistie est mal préparé, avec de l'huile, du sel et un certain condiment appelé «*melcha*», et mal cuit de surcroît. Il leur interdit sévèrement ces mixtures, et en leur présence, fait jeter au feu cette «*melcha*»²².

Ce faisant, ce zélé missionnaire commet plusieurs contresens, ne pouvant imaginer que cette Eglise ne s'est jamais préoccupée de la transsubstantiation comme la romaine, et que cette préparation du pain correspond par contre à un développement rituel très précis et très ancien. En effet, le célébrant, accompagné du clergé et des fidèles, mélange lui-même la farine avec l'huile, l'eau chaude, le sel et le levain, chaque élément ayant un sens symbolique. Puis il y marque le signe de croix. La cérémonie est accompagnée de chants et de récitations. Lorsque la pâte est levée, le prêtre en découpe la partie centrale, y verse un peu d'huile d'olive, puis la bénit, en se servant d'une levure spéciale, conservée sur l'autel, qui s'appelle *khamîra al-malik*, la *melcha* de Quaresmio. La même substance est employée dans la suite, pour la préparation rituelle du four, avant l'introduction du pain...²³.

Mais il ne faut pas imaginer que l'innovation vienne seulement des missionnaires, les Orientaux étant quant à eux les défenseurs éclairés et sourcilleux de leur tradition. Nous avons vu qu'Aftîmyûs Şayfî a tenté des modifications dans le rite melkite, condamnées plusieurs fois par la Propagande. C'est le clergé local qui réclame le droit de dire plusieurs messes par jour sur le même autel, contrairement aux prescriptions canoniques orientales, pour bénéficier des dons des fidèles. De même, c'est l'archevêque Maksîmûs Hākîm qui

²² Lettre de Quaresmio publiée (extrait) dans MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale delle Missioni Francescane*, op. cit., livre VII, part. 3, p. 480 : p. 440-441. Témoignage sur son action auprès des Chaldéens d'Alep par un Polonais de passage : SOCG, 195, f.261rv, 262r, 1629.

²³ Jacques IŞĦAQ, *Al-quddâs al-Kaldânî. Dirâsa taqsiyya tahlîliyya*, Bagdad, 1982, p. 53-56.

introduit la Fête du *Corpus Domini* chez les Melkites d'Alep. Chez les Maronites, Germanus Farhât, prélat de la même ville, a diffusé la même dévotion, ainsi que celle du Rosaire. Le patriarche maronite reprochant aux moines libanais d'enlever leur capuchon pour dire la messe, contrairement à la tradition, 'Abd Allâh Qarâ'alî réplique que l'usage de célébrer la tête couverte est un «abus» introduit par «l'impie Dioscore». En matière de jeûne et de dispenses matrimoniales, ce sont les fidèles eux-mêmes qui poussent à l'adoption des règles latines, sans que la hiérarchie locale, les envoyés du Pape ou les missionnaires puissent imposer le respect de la discipline orientale²⁴.

De plus, pour que l'attitude envers les rites orientaux eût paru cohérente, il aurait fallu que Rome eût pu faire respecter ses décisions. Or, lorsqu'elle élabore une doctrine précise dans ce domaine, entre les règnes de Clément XI et de Benoît XIV, la querelle des rites chinois et indiens divise le catholicisme, et les missionnaires engagés sur le terrain. Des divergences analogues opposent les religieux des divers ordres au Levant, sans que la Propagande puisse obtenir de tous le respect des décisions pontificales. Les Eglises rattachées à Rome se partagent également autour de ces thèmes, en deux partis fortement opposés.

²⁴ CP, MELCHITI, 80, f.224r-262v, *Ristretto delli dubi da esaminarsi nella CP de PF deputata della S. di N.S Papa Benedetto XIV intorno alle materie de'Greci Melchiti*. Sur les jeûnes : p. 11-20; sur les messes : p. 21-24; sur les dévotions nouvelles : p. 44. Sur le capuchon : SC, MARONITI, 4, f.14rv, 'Abd Allâh Qarâ'alî, 10 juillet 1728.

CHAPITRE 9

LA «PROTECTION» DES ÉTATS CATHOLIQUES

DE LA CROISADE AU PROTECTORAT : LA «PROTECTION»

Lorsque la guerre contre l'infidèle s'efface, apparaît un nouveau concept promu à un bel avenir, jusqu'au XX^e siècle : celui de la protection des puissances européennes à l'égard des religieux catholiques, des Saints Lieux, des pèlerins de Jérusalem, et des chrétiens de l'Orient.

C'est la République de Venise, qui a été la première à obtenir pour ses ressortissants une situation privilégiée dans l'Empire ottoman, lui permettant d'exercer cette «protection», en faveur des franciscains, des Lieux Saints et de leurs visiteurs. Mais c'est la diplomatie française qui a le plus largement fait appel à ce concept pour justifier ses interventions en Orient. La politique du Très-Chrétien, qui reposait presque sans interruption sur une alliance avec le Sultan contre l'Espagne et l'Autriche, devait trouver une légitimation aux yeux de l'opinion, qui pouvait difficilement comprendre un tel choix, alors que la guerre contre l'infidèle était encore un idéal en Europe. Les Capitulations de 1604 et de 1673 incluent des clauses concernant le pèlerinage et la garde des Saints Lieux. On voit combien elles peuvent servir de justificatif à la politique française dans ce texte d'Eugène Roger :

«...à raison de quoy, par diverses fois, nos Tres-Chestiens Roys de France ont porté leurs armes en Orient contre les Sarrazins et Turcs, en tesmoignage de leur zele et piété envers les saints Lieux. En la première race de nos Roys, Clovis fut le premier, qui signala sa mémoire par les victoires qu'il remporta sur ces peuples barbares. En la seconde Charlemagne, Louis septiesme, et Philippe second dit Auguste, chercherent la mesme gloire dans les meilleures entreprises. Et saint Louys, l'honneur des Roys Chrestiens, en la troisieme. Ainsi nostre France ayant tousiours eu la sainteté de ces Lieux en vénération, a employé ses forces de temps en temps, pour y restablir la Religion Catholique, et l'exercice d'icelle».

«Ce mesme zele a fait capituler nos Roys avec les Sultans, afin que les saints Lieux fussent entre les mains des Religieux Catholiques, et que les dévots chrestiens eussent pleine liberté d'y aller rendre leurs vœux, ainsi qu'il a esté remarqué dans les Histoires Saintes, où nous

lisons que Charlemagne envoya des Ambassadeurs à Aaron Roy des Sarrazins...»

«...Ainsi les Tres Chrestiens Roys de France ont esté les premiers de tous les Roys d'Occident, seigneurs légitimes du S. Sépulcre de Nostre Sauveur»¹.

On pourrait retracer l'histoire de cette «protection», de François Ier jusqu'au-delà du Mandat sur la Syrie et le Liban, tant elle est une permanence de la politique française. Elle devient avec le temps le moyen d'une ingérence dans les affaires de l'Empire, pour y faire prévaloir les intérêts nationaux. Au XIX^e siècle, sa continuité permet d'évoquer les «droits historiques» de la France. Il n'est pas inutile de relever qu'elle a également trouvé une application dans d'autres zones géographiques. Le testament politique du Cardinal Alberoni, qui contient de grands projets de partage du monde entre les puissances européennes, prévoit pour la Chine :

«Le Roi de France ayant sur l'Empereur de la Chine, tout le crédit que donnent à un grand Prince sur un autre moins puissant que lui, des forces prêtes à entrer en action, et le voisinage pour entretenir les missions, et assurer le travail des missionnaires, il n'avoit qu'à s'en déclarer le Protecteur. Il n'y a point à douter que ce qu'il fait avec tant de gloire et de succès, quoiqu'avec bien moins de moyens en Turquie et en Perse, il ne le voulût faire dans un país où la religion ne sauroit gagner que sa puissance n'en augmente. Tant que Sa Majesté Très Chrétienne s'en tiendrait au commerce de la Chine, elle soutiendrait les missions de ses bons offices; et dès qu'il lui plairoit de passer à la conquête, elles auroient le sort des armes»².

Les traités franco-chinois de 1858 et 1865 accordent effectivement à la France (sans consultation du Vatican) la protection des missionnaires, l'attribution de leurs biens, et la protection des chrétiens sujets chinois³.

¹ Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique...*, op. cit., p. 735. Voir aussi, dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.1, p. 333 : le Père de la Bretesche citant le cardinal de la Rochefoucauld, à propos de l'alliance turque (lettre du 21 sept. 1621). L'ouvrage de René RISTELHUEBER, *Les traditions françaises au Liban*, op. cit., est tout entier consacré à célébrer les relations historiques entre la France et les chrétiens d'Orient, plus particulièrement les Maronites, au temps de l'installation du Mandat français, et de la création du Grand Liban.

² Giulio ALBERONI, *Testament politique du Cardinal Jules Alberoni*, Lausanne, 1754, T.1, p. 127-128.

³ Claude PRUD'HOMME, *Stratégie missionnaire du St Siège sous le Pontificat de Léon XIII...*, op. cit., vol. 1, p. 53. On trouve également la comparaison avec la politique française en Chine dans le rapport du lazariste Viguier, envoyé au Levant pour préparer le remplacement des ex-jésuites par des prêtres de sa congrégation, au ministre, 15 nov. 1782 : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.1, p. 625-626.

Comme on le voit, cette «protection» française pose aussi la question des relations entre l'Eglise et le pouvoir temporel, alors que la fondation-même de la Propagande marque la volonté d'autonomie de Rome par rapport aux puissances politiques.

La présence française au Proche-Orient est avant tout commerciale. Ce sont les petites colonies de marchands marseillais qui fondèrent les Echelles du Levant. En exécution des Capitulations de 1535, celles de Syrie furent dotées d'un consulat, tantôt établi à Tripoli, tantôt à Alep. Au début du XVII^e siècle, il prend son siège définitif dans la seconde ville, la première n'étant plus qu'un vice-consulat. En 1615 est fondé le consulat de Saïda. Ce sont les titulaires de ces trois postes, dans les principales Echelles syriennes, qui jouent un rôle dans la «protection» des missionnaires et des chrétiens orientaux, sous la haute autorité de l'ambassadeur à Constantinople. Alexandrette est érigé en vice-consulat en 1674, Rama en 1701, mais laissé souvent vacant, de même que celui de Jaffa. En 1723 s'ajoute un poste de vice-consul à Acre. A Lattaquié, le vice-consulat existe à partir des années 1720, mais n'est pas occupé en permanence. Il n'est officiellement institué qu'en 1779.

LA PROTECTION DES LIEUX SAINTS, DES MISSIONNAIRES ET DES CATHOLIQUES

Les Capitulations de 1604 prévoient, dans leur article quatre, la libre visite à Jérusalem des sujets du roi de France, de ses alliés et confédérés, sous sa protection. L'article cinq assure la sécurité des religieux latins séjournant à Jérusalem, Bethléem et autres lieux. Les traités suivants reprennent à peu près les mêmes clauses. Des lettres patentes des souverains français (1649, 1700, 1725) accordent d'autre part à la *Terra Santa* le droit de desservir certaines chapelles consulaires et certaines églises paroissiales de la «nation», et d'y recevoir les aumônes des marchands; mais elles recommandent d'y désigner des sujets du Roi. Elles reconnaissent de plus, sur les ressortissants français du Levant, la juridiction épiscopale accordée au Gardien par la Propagande en 1628. Elles proclament enfin que tous les établissements appartenant aux frères de la Terre Sainte sont placés sous la sauvegarde de la monarchie⁴.

Concrètement, les Frères Mineurs ont constamment recours aux

⁴ Gabriel Effendi NORADOUNGHIAN, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman*, op. cit., T.1, p. 95, p. 137. François CHARLES-ROUX, *Les Echelles de Syrie et de Palestine au XVIII^e siècle*, op. cit., p. 42-43, p. 167-170. Pour le vice-consulat de Lattaquié, voir ACTA, 103, 26 janvier 1733, 12, *Soria, Laodicea*; 3 août 1733, 15, *Soria, Laodicea*; 6 oct. 1733, 17, *Soria, Laodicea*.

services de la diplomatie française, mais jamais exclusivement, puisqu'ils s'adressent tout aussi bien à Venise et à l'Autriche. Quelquefois, leur fortune leur permet même de traiter directement avec les Turcs, sans intermédiaires⁵.

Il est évident que le Très-Chrétien cherche à utiliser les privilèges accordés par le Sultan, son allié, pour s'assurer une sorte de patronat sur les religieux du Levant, contre les autres puissances catholiques, qui revendiquent également des droits sur les Saints Lieux. Il y eut, par exemple, plusieurs tentatives infructueuses d'installer un consul français à Jérusalem, en 1624, en 1693-1700, et en 1713-1715. L'intérêt économique de la Ville Sainte ne justifiait pas cette institution : il s'agissait donc bien d'une entreprise politique, pour marquer les droits du Roi en Palestine⁶.

Ce sont les Anjou de Naples qui ont acquis le Saint Sépulcre au XIV^e siècle, et y ont installé les franciscains, se faisant reconnaître par les papes un *Jus patronatus* sur la Terre Sainte. Leurs successeurs ibériques héritent naturellement de cette tradition, et tentent de la perpétuer jusqu'au XIX^e siècle. Nous avons vu que, sur deux siècles, les souverains espagnols et leurs territoires sont les principaux pourvoyeurs d'aumônes pour la *Terra Santa*. C'est pourquoi, la plupart des religieux sont originaires des possessions du Roi Catholique. Les Français cherchent de façon presque constante, jusqu'à l'accession des Bourbons à Madrid, à évincer l'Espagne de Jérusalem, mais se heurtent à l'hostilité régulière des Frères Mineurs, peu enclins à renoncer à leur autonomie. Lorsqu'en 1622, Courmenin des Hayes, envoyé du roi de France, revenant de Jérusalem, propose au pape de confier la Palestine exclusivement à des observantins français, parce qu'ils bénéficient des bonnes relations du Très-Chrétien avec la Porte, le commissaire de l'ordre proteste aussitôt, invoquant le considérable préjudice à l'égard du roi d'Espagne, qui a continuellement contribué, par des très grosses aumônes, à la conservation des Saints Lieux. De plus, il estime que les Gardiens italiens ont toujours gouverné avec prudence, indifférents à la « nation » française comme à l'espagnole. L'ambassadeur de France au-

⁵ Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.8, p. 152-184. SOCG, 505, f.216r; ACTA, 60, 7 août 1690, 3, *Terra Santa*; *ibidem*, 4 sept. 1690, 22, *Terra Santa*. SOCG, 508, f.549r, 20 août 1690, etc...

⁶ Nombreux documents sur les rivalités entre Venise et la France dans les années 1620 : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.1, p. 331-374. Sur le consulat de Jérusalem, voir François CHARLES-ROUX, *Les Echelles de Syrie et de Palestine au XVIII^e siècle*, op. cit., p. 11-12 et la correspondance consulaire de Jérusalem (1699-1718) : A.N., AE, B II, 628. Voir aussi ARSI, GALLIA, 96, III, f.373rv-374r, Saïda, 31 août 1699; *ibidem*, f.391rv-392r.

près de la Porte, signalant en 1623 que depuis six mois les frères ont reçu 30 000 piastres du seul royaume de Sicile, supplie le cardinal de la Rochefoucauld de faire en sorte que les aumônes de France soient plus fortes que par le passé, car c'est le seul moyen de faire accepter la présence d'un consul qu'on cherche à maintenir à Jérusalem. En 1686, D'Ortières, Inspecteur des Echelles, remarque les portraits du roi d'Espagne et de l'Empereur dans la chapelle du Saint-Sépulcre, alors que le roi de France n'est pas représenté. De plus, comme un compatriote religieux s'est plaint du manque de considération de ses confrères envers les Français, il en fait reproche au Gardien. Profitant du fait que ce dernier, milanais, paraisse peu attaché au parti espagnol, il lui rappelle le rôle du roi comme protecteur, lui promet l'envoi d'un tableau représentant Louis XIV, et lui demande de dire une prière quotidienne pour le souverain, avec des ornements aux armes de France. Lors des nouvelles tentatives d'installer un consul dans la Ville Sainte en 1699-1700, puis en 1713-1715, l'opposition des frères aux initiatives françaises se manifeste encore⁷.

En 1709, le Custode Gaetano da Palermo, en butte à la révolte d'une partie de ses subordonnés, est embarqué de force à destination de l'Europe sur un navire français par le consul de Saïda, Estelle. Si les problèmes de discipline interne sont à l'origine de cette mesure brutale, les engagements politiques du Gardien, en pleine guerre de succession d'Espagne, ont dû compter. Lors de sa tournée dans les différents postes missionnaires du Proche-Orient, il se heurte partout aux consuls et aux religieux français, en raison de sa conception de l'«immunité ecclésiastique». A Chypre, il interdit au curé franciscain d'encenser le représentant du Roi pendant les offices. A Saïda, il menace Estelle d'excommunication pour avoir jugé en matière ecclésiastique, en défaveur de la *Terra Santa*, à propos de l'enterrement d'un jésuite. Il aurait de plus fait célébrer solennellement la naissance du Prince des Asturies, puis afficher des placards hostiles aux deux Couronnes (les Bourbons). Après son renvoi en Europe, le ministre Pontchartrain, soutenant à fond son consul de Saïda, exige du supérieur général de l'ordre qu'on veille aux intérêts français, qu'on retire les vingt religieux italiens arrivés avec lui, et

⁷ Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.1, p. 26 (Congrégation Générale du 13. 3. 1622, f.70). *Ibidem*, p. 190-192 : en 1661, le pèlerin Charles du Plessis, conseiller au Parlement de Paris, agresse de son épée le Gardien, pendant la cérémonie qui devait le créer chevalier du Saint Sépulcre, parce qu'un Père catalan a nommé Sa Majesté Catholique avant le Très Chrétien dans une oraison. Le Gardien accuse deux capucins venus du Caire d'avoir manigancé la chose. Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.1, p. 339-340, l'ambassadeur au cardinal de la Rochefoucauld, 10 déc. 1623. A.N., AE, B III, 231, pièce 30, D'Ortières, Saïda, 29 mai 1686.

qu'on révoque le procureur par intérim Raphaël Ventayol, car, comme majorquin, il ne peut être qu'hostile aux deux Couronnes⁸.

Après le traité d'Utrecht, l'Espagne ne s'efface pas entièrement de la Terre Sainte. Au temps du réganisme, une cédula royale (1774) exige que les aumônes d'Espagne soient tenues dans une caisse séparée, et utilisées exclusivement pour les observantins de cette « nation ». La consigne est en vérité difficilement applicable, mais les Frères essayent d'en tenir compte en réorganisant les finances de la Custodie. Toutefois, c'est plutôt la concurrence de l'Autriche et de la Russie qui est à craindre pour la France au XVIII^e siècle. Au traité de Karlowitz (26 janvier 1699), la première obtient une confirmation des droits des Latins dans l'Empire, plus l'autorisation, pour elle et pour Venise, de présenter des instances à la Porte, à propos de la religion et des Lieux Saints. La seconde fait inscrire dans le Traité de Constantinople (13 juin 1700) un article sur la liberté de ses sujets à se rendre à Jérusalem. La paix de Küçük-Kaynardja (21 juillet 1774) consacre son rôle de « protectrice » des Orthodoxes de l'Empire ottoman, ce qui ne manque pas d'inquiéter les autorités françaises. La présence anglaise et hollandaise dans les Echelles est également ressentie comme une concurrence⁹.

En 1740, le Marquis de Villeneuve, ambassadeur de France à Constantinople, déplore encore le fait que les curés franciscains des Echelles refusent de dire les prières journalières pour le Roi, que ceux de Jérusalem mentionnent le Pape et l'Empereur dans les oraisons publiques quotidiennes, mais omettent Louis XV. Et dans la

⁸ Agustin ARCE, « Dichas y desdichas de Gaetano Potestà de Palermo Custodio de Tierra Santa de 1706 a 1709 », *A.F.H.*, 74, 1981, p. 296-297, p. 303-305, p. 315-316. Rapports de Gaetano da Palermo : SOCG, 565, f.147v-151r, 7 janvier 1708; f.132r-134v, 10 août 1708; f.127r-131v, 23 août 1708; f.121rv, 122r, 28 janvier 1709; f.123rv, 124r, 7 janvier 1709. Les injonctions de Pontchartrain ne sont suivies que partiellement d'effet, puisque Raphaël Ventayol exerce ses fonctions de commissaire visiteur de Terre Sainte en 1710. Mais il prend plutôt le parti des opposants à Gaetano, dont il plaide la réhabilitation à la Propagande, tandis que des compagnons siciliens du gardien déchu se plaignent d'être victimes de sa partialité : ACTA, 80, 23 juin 1710, 34, *Terra Santa*; 19 août 1710, 21, *Terra Santa*. En 1788, un religieux hisse le drapeau espagnol sur un couvent franciscain : AN, AE, BI, 978, lettre 114. Même genre d'incidents entre franciscains et autorités françaises au temps du Mandat : Pierre FOURNIE, « Français et Italiens en Syrie et au Liban à l'époque du mandat français (1918-1939) », dans Jean-Baptiste DUROSSELLE, Enrico SERRA, (édit.), *Italia, Francia, e Mediterraneo*, Milan, 1990, p. 75.

⁹ Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 30-36. CP, 140, MISSIONI, f.258r-265v, 9 juin 1783, dans un épais dossier consacré à la *Terra Santa*. Cédula royale, 17 déc. 1772, *ibidem*, f.280r-289r. Gabriel Effendi NORADOUNGHIAN, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman*, op. cit., T.1, p. 182-203. Robert MANTRAN (direct.), *Histoire de l'empire ottoman*, op. cit., p. 267-270.

messe qu'ils chantent pour lui tous les vendredis, ils suppriment les paroles «*hostes superare*»¹⁰.

A Lattaquié, des Frères réformés italiens ont ouvert une mission en 1719, provisionnée par la Propagande, à destination des marchands européens et des chrétiens locaux. En 1733, ils se plaignent de leurs difficultés. En particulier, l'absence de protection consulaire ne leur a jamais permis d'acquérir une maison, et ils demeurent de ce fait condamnés à déboursier des loyers excessifs. Le vice-consul français, qui ne réside pas régulièrement, n'est qu'un marchand médiocre, qui «*non ha molto braccio*». Le cardinal de Polignac est intervenu à plusieurs reprises à la Cour pour obtenir la désignation d'un vice-consul à demeure, et a recommandé plusieurs fois les religieux au titulaire de Tripoli. Mais tout cela en vain, la compagnie de commerce ayant toujours refusé de se charger de la dépense. L'abbé Assemani (Yûsuf Al-Sam'ânî), consulté par la Propagande, comme sur toutes les affaires concernant l'Orient, affirme que les Français ont toujours vu d'un mauvais œil ces Réformés. Leur supérieur propose d'accepter la protection de Hollande, qui leur est offerte, et dont les religieux jouissent dans d'autres Echelles. Le consul de cette «nation» les aide dans leurs difficultés, et leur promet l'obtention gratuite d'un firman, alors que les Français réclament 50 piastres pour faire les démarches. Assemani répond que les Anglais et les Hollandais ont l'habitude d'offrir leur protection aux catholiques du Levant, et l'exercent avec sincérité et efficacité, mais qu'il ne convient pas à des religieux de Saint-François de l'accepter en Syrie, où toutes les résidences missionnaires sont sous la protection de France. Il se déclare persuadé que l'hostilité du consul de Tripoli vient des observantins de la *Terra Santa*, qui essayent d'obtenir la mission de Lattaquié pour eux. La décision prise par la Congrégation est de la confier effectivement aux Pères de la Terre Sainte¹¹.

Comme ailleurs dans le monde, l'attachement des missionnaires à leur pays d'origine se dément rarement, et se renforce certainement au XVIII^e siècle. Luttres d'influence et conflits de méthodes

¹⁰ Rapport de Villeneuve : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.2, p. 574-576. Marie-Thérèse d'Autriche et la Reine du Portugal figurent parmi les principaux bienfaiteurs de la *Terra Santa* vers 1780 : AGOFM, Terra Sancta, 1774-1862, 3/SK 597, *compendia cronologia...*, 15 sept. 1837, f.28r, 29r.

¹¹ ACTA, 103, 26 janvier 1733, 12, *Soria/Laodicea*; 3 août 1733, 15, *Soria/Laodicea*; 6 oct. 1733, 17, *Soria/Laodicea*. A Rhodes, les franciscains, curés de la «nation» française, refusent la protection, et préfèrent celle de l'Empereur, ou, en période de guerre, celle de la Hollande : voir le rapport de Villeneuve (note précédente). A Smyrne, ils sont également sous la protection hollandaise, contre leurs rivaux capucins français : ACTA, 131, 8 juin 1761, f.201r-209r.

entre ordres religieux se nourrissent aussi de ces rivalités nationales. Jésuites et capucins français sont introduits officiellement au Levant comme chapelains et curés des «Francs» des Echelles, en application des Capitulations de 1604, qui reconnaissent la liberté religieuse pour les sujets du Roi séjournant dans l'Empire, et le droit pour les clercs de servir les églises qui y existent. Dans le traité de 1673, un article nouveau légalise le fait accompli de leur présence, en reconnaissant aux évêques et aux religieux «de secte latine», et sujets du Roi, le libre exercice de leurs fonctions dans l'Empire. Celui de 1740 mentionne précisément capucins et jésuites des Echelles¹². Ce statut juridique amène les consuls français à intervenir constamment auprès des autorités locales pour défendre les religieux, en faisant valoir leur interprétation des Capitulations, tandis que l'ambassadeur à Constantinople est souvent chargé de présenter des requêtes à la Porte, afin d'y obtenir des commandements en faveur de telle ou telle mission.

Mais la protection des missionnaires entraîne le consul à outrepasser ses fonctions et ses pouvoirs. Lorsqu'à Alep, en 1681, les jésuites sont agressés à coups de pierre par des juifs, à l'entrée de Jdaydé, D'Arvieux envoie chercher leurs rabbins, et leur signifie qu'il fera casser bras et jambes au premier de leurs coreligionnaires qu'il prendra en flagrant délit. Puis, il engage quelques janissaires armés de bâtons pour les poster dans les rues. Hors de son ressort, à Damas, il agit auprès des principaux melkites et de ses amis pour arrêter l'agression des «Grecs» envers les jésuites, chassés de leur église et de leur école. En 1706, à Tripoli, les missionnaires se plaignent que deux notables melkites agissent auprès de leurs gens pour les détourner des religieux «francs». Poullard envoie son janissaire prendre les coupables dans leur magasin :

«Je leur parlay un langage qui n'étoit pas bien connu dans ce Pays avant que j'y arrivasse, en un mot je leur fist comprendre que s'ils tomboient dans la récidive, je les enverrais pour le reste de leurs jours sur les galères de France, la chose seroit bientôt exécutée et ne seroit pas pour la première fois»¹³.

Nous sommes loin des méthodes suaves prônées par Grégoire XV, dans sa lettre aux nonces. Mais en vérité, il y a quelque emphase dans le compte-rendu de ces deux officiers, qui doivent faire valoir auprès de leur ministre les éminents services qu'ils rendent aux jé-

¹² Gabriel Effendi NORADOUNGHIAN, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman*, op. cit., T.1, p. 95, p. 143-144. Exemples de protestation nationaliste de missionnaires : le Père Verjus (S.J.) au ministre : A.N., AE, B I, 76, f.46; Michel Nau (S.J.) à Colbert, *ibidem*, f.80.

¹³ A.N., AE, B I, 1114, f.138v-139r, Tripoli, 31 nov. 1706. A.N., AE, B I, 76, f.120-123, Alep, 22 mars 1681.

suites, prompts à les accuser de tiédeur dans la promotion du catholicisme. Car il arrive que les religieux, au temps de Louis XIV, s'adressent directement à la Cour, faisant craindre au consul une révocation. D'Arvieux notamment, en a senti la menace.

Les résidents français des Echelles participent à l'entretien des missionnaires, et les soutiennent de leurs deniers. Mais ils manifestent aussi, à plusieurs occasions, leur hostilité à l'égard des jésuites ou des capucins. Ils préfèrent parfois un curé franciscain, dont le service est gratuit, à un religieux d'une autre congrégation qu'ils doivent entretenir de leurs aumônes. De plus, ils craignent la surveillance et les dénonciations de leur conduite, en un temps où la monarchie tente d'introduire l'ordre social et moral dans ces petites colonies, jusque là autogérées. Enfin, le zèle intempestif des missionnaires coûte souvent de fortes amendes à la «nation», tenue collectivement pour responsable devant l'autorité turque.

Les consuls ont quelque mal à concilier les intérêts du commerce avec ceux de la religion. Ils recommandent à de nombreuses reprises la modération, et se plaignent de ne pas être obéis. Laurent d'Arvieux note en 1680 que la proportion de 24 religieux pour 14 marchands à Alep, sans compter ceux qui sont de passage, crée du désordre et risque d'indisposer les Turcs. En 1780, le consul oblige trois franciscains à quitter la ville, pour avoir fait évader et caché un jeune Grec de l'Archipel détenu par le pacha. La «nation» prête l'argent de l'amende imposée après l'affaire, mais exige que la Terre Sainte la rembourse. Lorsque six ans après le Gardien renvoie les trois religieux à Alep, le consul n'en veut toujours pas, et les oblige à repartir. Le même réprimande un carme, missionnaire depuis quarante ans, pour avoir célébré un mariage de Français sans son autorisation, et exige son rapatriement¹⁴.

Les Capitulations entre la Porte et le Roi ne prévoient rien pour les *dhimmi*-s, juifs et chrétiens de l'Empire. Un Etat souverain ne peut reconnaître en effet, sans danger de désintégration, un droit

¹⁴ Opposition d'une partie de la «nation» française à l'installation des jésuites à Alep en 1625-1626 : ARSI, GALLIA, 95, II, f.289r-309r; 95, III, f.315r-327v. Ingoli rappelle qu'il faut désigner des observantins français là où il y a des Echelles françaises : SOCG, 199, f.169-172. Recours des marchands d'Alep en faveur des franciscains (1625) : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.1, p. 358-359. *Ibidem*, p. 506-516, le supérieur capucin d'Alep fait un rapport sur l'état du commerce, à la requête de Colbert (1670). Sur la gratuité de la cure paroissiale, les avanies, l'ordre moral, les recours des religieux à la Cour contre les consuls, A.N., AE, B I, 76, *passim*. Arvieux, sur le trop grand nombre de missionnaires : *ibidem*, f.66, 67. Expulsion d'un apothicaire de Tripoli à la requête des religieux : AN, AE, B III, 231, f.105, 5 juin 1707. Episode de 1780 : AGCR, A.D., 106, p. 97-98.

d'une puissance étrangère sur ses sujets. C'est pourquoi, les ministres turcs opposent souvent une fin de non recevoir aux interventions des ambassadeurs en faveur des Orientaux catholiques. La monarchie n'est du reste pas prête à sacrifier ses bons rapports avec la Porte pour la « protection » des sujets chrétiens du Grand Seigneur. Toutefois, le traité de 1740, qui accorde les concessions les plus larges, exempte d'impôts quinze personnes au service de l'Ambassadeur, et contient des clauses à propos des ressortissants ottomans travaillant pour des Français, ou embarquant leur marchandise sur des navires français. A cette date, la protection du Roi sur les chrétiens orientaux rattachés à Rome est un fait déjà bien installé¹⁵.

Il convient toutefois de ne pas en exagérer la portée. Comme son efficacité n'est pas toujours assurée, elle n'est jamais exclusive de celle d'un autre Etat chrétien, ni de systèmes d'allégeances dans l'Empire ottoman lui-même, auprès des émirs, des pachas et des officiels d'Istanbul, comme nous l'avons montré plus haut. Elle n'en est pas moins de plus en plus prise, par les communautés comme par les individus. On voit même Yûsuf Effendi Kiaia, fils du pacha Aslan, tiré de prison sur l'intervention du consul de Tripoli. Et un autre notable musulman, Mansûr Agha Capigi, injustement arrêté et dépossédé de 20 bourses, solliciter de même une recommandation auprès de l'ambassadeur, pour introduire sa cause à Istanbul¹⁶.

Les Maronites ont été les premiers à rechercher la protection française, peut-être comme une alternative à l'alliance toscane de Fakhraddîn et aux projets de croisade, rapidement condamnés à l'échec. C'est dans l'entourage de Savary de Brèves, qui a visité le Mont Liban comme ambassadeur à Constantinople, avant d'être nommé à Rome (1608-1613), que des contacts se nouent. Fêré de langues orientales et ayant des projets de collège et d'imprimerie arabe, il revient à Paris avec deux anciens élèves du Collège Maronite, Jibrâ'îl Al-Sahyûnî (Gabriel Sionite) et Yuḥannâ Al-Ḥaşrûnî, qui sont gratifiés par Louis XIII, en 1618, d'un traitement annuel et d'un logement au Collège Royal. Un autre ancien élève de Rome, Sarkîs Al-Jamrî (Sergio Gamerio), séjourne en France dès 1632. Il entre par la suite dans les faveurs de Richelieu et de Mazarin, et obtient en 1648, la succession de Sionite comme professeur au Collège Royal. Il peut

¹⁵ Gabriel Effendi NORADOUNGHIAN, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman*, op. cit., T.1, p. 289-299.

¹⁶ Les Melkites sollicitent le Prince Eugène pour obtenir une confirmation de Cyrille Tâânâs à Constantinople : SC, MELCHITI, f.195r, Vienne, 1^{er} oct. 1729 et f.196r, Vienne, 15 oct. 1729. Recours de musulmans de Tripoli au consul : A.N., AE, B I, 1114, f. 115v, 28 août 1705; f.202v, Tripoli, 8 mars 1708.

mettre à profit cette position pour attirer l'attention de la Cour sur les Maronites.

Ishâq Al-Shadrâwî, évêque de Tripoli, lui aussi ancien étudiant de Rome, s'est lié avec le consul de France lors d'un séjour à Alep (1634), avant de se rendre à Paris. Là, il obtient de la Régente une lettre de protection du Roi (1649), demandant à l'ambassadeur et aux consuls de veiller aux intérêts des Maronites auprès du Grand Seigneur, et de favoriser leur embarquement sur des navires sous bannière française¹⁷.

En 1700, le patriarche Duwayhî mandate le *khûrî* Ilyâs pour informer Louis XIV sur les violences commises contre la «nation», contre lui-même et ses évêques, et solliciter un ordre du Grand Seigneur, pour rattacher le pays au pacha de Damas, afin de mettre Qannûbîn à l'abri des exactions de celui de Tripoli. En réponse, le Roi envoie le délégué, avec une lettre d'introduction, auprès de son ambassadeur à Constantinople.

En 1750, les moines libanais ont obtenu par l'intermédiaire d'Ar-sânyûs Shukrî une recommandation de Louis XV à ses consuls d'Orient, pour les défendre, en particulier contre les musulmans et les hérétiques («comme des religieux français»). Ils décident, en remerciement, de célébrer chaque année la fête de Saint Louis. Ils montrent encore le texte de cette délibération à Henri Guys, consul à Beyrouth au siècle suivant¹⁸.

Les consignes du Roi, de veiller aux intérêts des Maronites, offrent des avantages concrets à la *tâ'ifa*, notamment dans les villes où elle est directement confrontée au pouvoir musulman et aux autres «nations» chrétiennes. La petite communauté d'Alep est dite sous la protection du consul Delestrate dès 1629. Lorsqu'en 1655, elle est poursuivie par le pacha pour avoir fêté Pâques avant tout le monde, suivant le calendrier grégorien, elle recourt, par l'intermédiaire des missionnaires, au représentant du souverain à Constantinople pour regagner la liberté de célébrer ses fêtes à la latine, et aux fidèles français pour payer les amendes occasionnées par l'affaire. A la fin du siècle, le Roi fait intervenir son représentant à la Porte en faveur des Maronites de Chypre, qui obtiennent un ordre du Grand Seigneur les exonérant de toute obligation envers les Grecs, le

¹⁷ René RISTELHUEBER, *Les traditions françaises au Liban*, op. cit., p. 326, p. 122, p. 363, p. 130-131, p. 205-214. Biographies de ces personnages dans Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.1, p. 245-247, p. 218-240, p. 355-365. Portrait très défavorable d'Al-Jamrî et de Al-Shadrâwî dans Laurent d'ARVIEUX, *Mémoires du Chevalier d'Arvieux...*, op. cit., vol.2, p. 366-373.

¹⁸ Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie et du Mont Liban...*, op. cit., T.2, p. 317-319. Butrus FAHD, *Ta'rikh al-ruhbâniyya al-mârûniyya...*, op. cit. T.IV, p. 429, 25 juin 1750. Henri GUYS, *Relation d'un séjour de plusieurs années à Beyrouth...*, op. cit., T.2, p. 188-189.

consul devant veiller à l'application du texte. Mais l'évêque, installé à la requête des missionnaires et du consul, est chassé au bout de trois ans, et demande une nouvelle démarche de l'ambassadeur à Constantinople¹⁹.

La protection s'exerce aussi d'une manière moins formelle et plus quotidienne, qui n'apparaît pas toujours dans les archives. Anselme de l'Annonciation affirme que s'il peut rendre service aux chrétiens auprès du consul ou des marchands, il le fait volontiers. Ainsi, lorsqu'on a proposé à une pauvre chrétienne, sans famille, sans fortune, chargée d'enfants, de céder un fils à des «Turcs de condition», l'argent du consul François Piquet est venu la sortir de ce mauvais pas. Quand une fille syrienne de 18 ans, qui vivait dans la pauvreté avec sa mère et sa sœur, a été menacée des tribunaux par son créancier musulman, les missionnaires ont arrangé avec les Français un règlement de la dette. En 1644, le carme Bruno de Saint-Yves et le consul de France à Alep avaient recommandé le *shammâs* maronite Shahâda, qui partait quêter en Italie pour rembourser une dette de 120 piastres, les créiteurs turcs ayant menacé de lui prendre ses enfants. En 1706, Poullard tente d'obtenir une *fat-wa* du mufti de Tripoli condamnant la conversion forcée à l'islam des enfants de Yûnis Abû Rizq, dont nous avons raconté le supplice. Il échoue, mais les chrétiens organisent leur évasion. Poullard avoue qu'il ne s'est pas compromis pour cet heureux dénouement, mais que les gens lui en sont reconnaissants. En 1733, l'Alépin Lazare Aggiuri ('Ajjûrî), résident à Rome, recherche, avec la recommandation de la Propagande, le soutien du consul et de l'ambassadeur pour faire venir les siens auprès de lui. Le représentant français à Alep répond que, vu les sentiments de la famille, il ne peut satisfaire sa demande. En 1736, le même personnage décide de rentrer chez lui. Il demande cette fois à la Congrégation une recommandation pour Vienne, où il veut obtenir un passeport pour se rendre à Istanbul... En 1735, la famille (*bayt*) de Nîqûlâ et Ḥabîb Mughaylas, originaire de Beyrouth mais vivant du commerce maritime à Saïda depuis trente ans, liée depuis longtemps aux capucins, veut émigrer en chrétienté. A la sollicitation des religieux, le consul les fait embarquer clandestinement parmi les marchands français, à destination de Marseille...²⁰.

¹⁹ SOCG, 195, f.169-172, Alep, 28 fév. 1629. SC, MARONITI, 1, f.106-121, avril 1655. SOCG, 539, f.372rv, trad. ital.; f.373, karshûnî.

²⁰ SOCG, 62, f.92r, Alep, sept. 1644; *ibidem*, f.127r, 22 sept. 1644. BN, Mss Fr., Fonds Moreau, 842, f.49-61, 1653. ARCD, Plut. 245 C1, p. 3, p. 16. A.N., B I, 1114, f.144rv, 145r, 1^{er} juillet 1706 et 164r, 12 juillet 1707. SC, MELCHITI, 2, f.612r et 641rv; f.644r, Alep 3 août 1733. SC, MELCHITI, 3, f.350r; *ibidem*, f.240rv. Sur les

PROTECTION, CATHOLICISME ET ORGANISATION SOCIALE

Dans ce contexte, la recherche de la protection française fait partie d'une quête plus générale de la sécurité. Elle est un élément d'un réseau de relations et d'amitiés, qui doivent aider l'individu ou le groupe dans des moments difficiles. Elle relève de cette organisation sociale évoquée plus haut, où l'allégeance à une *'aṣabiyya* doit procurer des avantages, favoriser des ambitions. L'appartenance catholique facilite l'approche des autorités françaises, grâce à l'introduction des missionnaires, ou les recommandations de la Propagande, qui n'en est jamais avare. Une demande à Versailles est très souvent appuyée par la Congrégation, qui écrit au nonce. Inversement, marchands et consuls «francs» ont également besoin, pour leur vie sur place et pour la réussite de leurs affaires, d'un réseau d'intermédiaires orientaux.

Vers le milieu du XVII^e siècle, un conflit oppose les Français de Saïda à ceux d'Alep, à propos des taxes levées sur les marchandises échangées à Beyrouth, chacune des deux Echelles prétendant que ce port est de son ressort. François Piquet, qui est consul à Alep (1652-1661), désigne un vice-consul pour lever les droits. D'après le Chevalier d'Arvieux, qui prend le parti des marchands de Saïda, il s'acquitte de sa tâche en recourant à la force de l'émir druze et du cheikh Abû Nawfal Al-Khâzin. Ce dernier, qui vient de donner une résidence aux jésuites dans ses terres de 'Aynṭûrâ, s'est gagné les faveurs des missionnaires, qui en sont des ardents partisans. François Piquet, dévoué à la cause du catholicisme (il devient plus tard évêque de Babylone) trouve dans cette affaire l'occasion de favoriser les Maronites. C'est ainsi qu'Abu-Nawfal, qui a également sollicité la recommandation du pape pour appuyer sa demande, obtient de Louis XIV une nomination comme vice-consul de Beyrouth. Annulée par le Parlement d'Aix à la requête des marchands de Saïda, elle est reconfirmée. Sarkîs Al-Jamrî, qui a négocié cette affaire à Paris, est récompensé par le cheikh avec un titre d'archevêque de Damas. Il repart peu après en France, puis à Turin, pour réunir des aumônes.

En 1657, le capucin Sylvestre de Saint-Aignan entreprend la démarche évoquée plus haut, pour tenter d'obtenir, par l'argent et la pression diplomatique française, la reconnaissance d'un gouvernement des Khâzin au Liban, détaché du pachalik de Tripoli. Mais la proposition n'est pas jugée recevable à Paris. En 1660, c'est Ishaq Al-Shadrâwî qui fait le voyage de France, et se fait délivrer le 1^{er} janvier

1662 des lettres patentes, qui reconfirment le cheikh Abû Nawfal comme consul de Beyrouth²¹.

A la mort d'Abû Qanṣûh, successeur d'Abû Nawfal dans la fonction (1679-1691), il est question de supprimer le poste. Mais les Khâzin délèguent alors le prêtre Giovanni Marmagoni à Versailles en 1696 pour négocier le maintien du titre au profit de Ḥusn. Au même moment, Nasîf Al-Khâzin vient d'être destitué de l'administration du Kisruwân, sans doute pour ne pas avoir pu fournir les sommes promises au pacha. Le délégué est donc simultanément chargé de solliciter une intervention à Constantinople pour obtenir à nouveau ce titre, ainsi qu'une dispense de «tous les tributs et tyrannies». Le Roi répond à Nasîf en 1697 que, «pour empêcher la destruction de la religion catholique et la rendre plus forte», il emploiera ses offices pour le faire rentrer «en qualité de timar» dans ses possessions, mais «en payant au Pacha de Tripoly les revenus auxquels ces pays sont sujets».

En 1699, Ḥusn qui a obtenu à Versailles le titre qu'il convoitait, écrit à Rome afin que le pape appuie ses autres demandes, en particulier celle de pouvoir lever à Beyrouth les mêmes rentes sur le commerce que les consuls des autres Echelles. Quelques mois plus tard, le nonce en France répond à la Propagande qu'il fera tout son possible en faveur des deux Maronites qui le représentent à la Cour. Le 24 janvier 1701, il écrit, quelque peu agacé, qu'ils ont obtenu 500 francs du Roi, un ample passeport, toutes les nécessités pour retourner chez eux, le droit pour les Khâzin de peindre les armes royales sur leur maison, et de chaudes recommandations à l'ambassadeur et aux consuls. Mais ils ne se satisfont pas de ces faveurs, et font pour Ḥusn des instances supplémentaires «pas vraiment discrètes», comme d'être décoré de l'ordre du Saint-Esprit, plutôt que de celui de Saint-Lazare, dont il vient d'être gratifié, de pouvoir porter l'étendard du Roi devant ses troupes et lever un droit sur les navires fran-

²¹ Laurent d'ARVIEUX, *Mémoires du Chevalier d'Arvieux...*, op. cit., vol.2, p. 324-471. Récit du conflit entre Saïda et Alep, du rôle pacificateur des missionnaires, et éloge d'Abû Nawfal par le jésuite Poirresson : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme...*, op. cit., T.2, p. 297-298. Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 355, 1658. Les Maronites de Damas sont apparemment dans la misère à cette époque : SOCG, 235, f.23r, 26r, Brice de Rennes, Saïda, 3 oct. 1657; le même, *ibidem*, f.90r, déc. 1660; le même, *ibidem*, f.44r, Acre, 25 sept. 1658; *ibidem*, f.93r, 15 fév. 1662, le Gardien a fait une aumône aux Maronites de Damas sur ordre de la Propagande. Sarkîs Al-Jamrî à Paris, 6 juin 1659, *ibidem*, f.45r, 46r; le nonce, *ibidem*, f.41rv, 7 février 1659. A Turin : SOCG 235, f.124rv, f.152r, Piquet, Turin, 28 avril 1662; *ibidem*, f.113rv, lettre de Turin, 18 mai 1662; *ibidem*, f.19rv, 16 déc. 1658, le Patriarche, à propos de la mission de Sylvestre.

çais. D'après le nonce, ce dernier privilège porterait préjudice aux marchands, le Roi considérant que ce titre de consul, pas vraiment utile, doit être considéré comme une simple récompense, pour garantir au titulaire le respect des Turcs.

Plus tard, les Khâzin continuent à recourir à la Cour, mais leurs demandes sont reçues froidement, et les certificats des jésuites ou des capucins ne font plus guère d'effet... Lorsqu'au temps du patriarche 'Awwâd, les autorités françaises soutiennent les décisions romaines contre la majorité des notables du Kisruwân, quelques-uns écrivent au consul qu'ils ne reconnaissent pas d'autre autorité que celle des Turcs, et que les «Francs» n'ont pas à s'en mêler²².

Au XVIII^e siècle, «Francs» et chrétiens orientaux sont de plus en plus engagés dans des affaires communes. Ainsi, en 1705, la «nation» française de Tripoli est endettée auprès d'un riche Maronite, Chadé Cauli (Shahâda Qawli), avec un taux d'intérêt de 18%. En 1739, le consul de la même ville a été chargé du règlement d'un héritage au profit de la communauté maronite. Il est l'ami du supérieur des moines libanais Tûmâ Al-Bûdî, et décide finalement d'employer cet argent pour des écoles confiées à cette congrégation. Le 1^{er} janvier 1744, les mêmes religieux s'engagent, par une déclaration enregistrée à la chancellerie du consulat, à rembourser une dette de 14 582 piastres contractée auprès des marchands de l'Echelle²³.

Une partie des chrétiens syriens, comme nous l'avons vu, est de plus en plus active dans le commerce à large rayon, notamment entre l'Égypte, la Syrie et Istanbul. Certains d'entre eux, tout en trafiquant pour leur propre compte, servent en même temps de censal ou de garde-magasin aux Occidentaux des Echelles. De plus, un office de drogman auprès d'un consul donne droit à un *barâ't* du Sultan, qui assure l'exonération du *kharâj* (d'où l'appellation de *barataire*, qui les désigne à cette époque). La profession du catholicisme peut aider à gagner cet inestimable privilège.

L'appartenance religieuse d'Antoine Torbey, de Tripoli, l'a effectivement servi dans sa carrière. En 1697, les Français de cette Echelle sont divisés, en l'absence de consul, entre les partisans du Sieur Eidous et ceux du Sieur Saget. Ce dernier fait nommer son censal, Jacob Isrek, avec qui il est financièrement très engagé,

²² SOCG, 524, f.301r, 1696, à propos de Marmagoni. SC, MARONITI, 1, 249rv, 18 sept. 1697, Marmagoni à Marseille. SOCG, 534, f.401r. Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie et du Mont Liban...*, op. cit., T.2, p. 290-317, lettre de Louis XIV à Husn, p. 290-291. René RISTELHUEBER, *Les traditions françaises au Liban*, op. cit., p. 143-200, p. 266.

²³ A.N., B I, 1114, f.99v, f.148r. Buṭrus FAHD, *Ta'rikh al-ruhbâniyya al-mârûniyya...*, op. cit., T.1, p. 431, T.2, p. 50, p. 140.

comme trucheman de la «nation». Mais Eidous choisit Antoine Torbey, qui a servi d'intermédiaire à la plupart des Français. Capucins, franciscains et carmes, font des certificats en sa faveur, puisqu'il est Maronite, «catholique, apostolique et romain», et fort honnête garçon, toujours affectueux envers la nation française, depuis son bas âge. Ilyâs Fakhr, Melkite, qui est dit également «catholique, apostolique et romain», avant de devenir, quelques années plus tard, un ardent polémiste orthodoxe, est enrôlé lui aussi dans la défense de Torbey. Jacob Isrek est par contre «schismatique», et son maître Saget est accusé de n'être que Livournais naturalisé français, de fréquenter le consul anglais et le *şarrâf* grec du pacha. Antoine Torbey obtient finalement gain de cause, peut-être grâce à Poullard, arrivé en 1704, qui l'emploie, à l'occasion, auprès du patriarche maronite. En 1708, le nouveau consul De Boismont prie l'ambassadeur de lui faire obtenir des lettres de naturalité, en le recommandant chaudement. La même année, il est décoré, grâce à l'intervention du patriarche auprès du pape, d'une croix d'or de chevalier de Saint-Pierre. En 1714, il commet un faux pas, puisqu'il est mis en cause pour avoir pris parti, comme Boismont et la majorité des Tripolitains, contre Ya'qûb 'Awwâd. En 1719, il demande une recommandation de la Propagande, pour obtenir, avec ses trois fils, la nationalité française, arguant qu'il pourra mieux servir l'Eglise quand il ne sera plus sous juridiction turque. L'ambassadeur à Constantinople répond à l'instance de la Congrégation que son autorité ne s'étend pas jusque là, et qu'il faut adresser la demande à Versailles. Le pape charge donc le Secrétariat d'Etat de recommander l'affaire à la Cour. En 1725, un nouveau recours de Torbey est appuyé par la Propagande auprès de l'ambassadeur à Constantinople. Mais la réponse est encore négative, de telles procédures n'ayant jamais existé d'après l'ambassadeur d'Andrezel. Celui-ci rappelle de plus la décision de 1720, qui réserve le poste de drogman aux Français, mais concède la jouissance d'un *barâ'at* à Torbey jusqu'à sa mort, assurant à lui et à ses enfants, les mêmes privilèges qu'aux sujets du Roi. L'ambassadeur accorde d'autre part une patente de drogman honoraire au fils, et promet de protéger la famille,

«mais il n'est pas praticable de la soustraire des obligations aux quelles la naissance assujettit les sujets d'un Prince qui habitent le Païs où ils sont nez».

La famille de François Torbey figure toujours parmi les protégés, avec un titre de drogman honoraire, en 1757 et 1759²⁴.

²⁴ A.N., B I, 1114, f.236r, 20 août 1708. SC, MARONITI, 2, f.10rv, 11rv, 4 fév. 1708. *Ibidem*, f.408rv-409rv, Lorenzo di San Lorenzo, 1714. ACTA, 89, 19 juin 1719, f.214rv. ACTA, 90, 19 août 1720, f.462v-463r. SC, MARONITI, 3, f.379r-384r,

On voit clairement établie la distinction, entre les véritables porteurs de *barâ'at* et ceux qui ont obtenu une patente de drogman honoraire, qui n'exempte normalement pas du *kharâj* et autres droits levés sur les *dhimmi*-s. A Smyrne, les franciscains se plaignent qu'avec la complicité du consul, les capucins français attirent à leur paroisse les plus riches Arméniens de la ville, pour les faire bénéficier de la protection. En 1750, un rapport ayant fait comprendre aux cardinaux la distinction entre les porteurs de *barâ'at*-s, qui bénéficient seuls de la protection entière, et les porteurs de *teschere* (*tadhkira*), fait un décret pour obliger les seconds à retourner chez les Frères Mineurs. Mais la pression des capucins sur le consul, l'ambassadeur et la Cour, amène la Congrégation à retirer sa décision. En 1758, un ordre de la Porte abolit toutes les protections, sauf les *barâ'at*-s, ce qui encourage les franciscains à faire un nouveau recours. Les cardinaux s'interrogeant sur ce qui attire tant les Arméniens chez les capucins, même après la suppression des *tadhkira*-s abusives, leur correspondant répond que le consul de France les aide et les défend, tandis que le Hollandais protecteur des Frères, ne fait rien pour eux²⁵.

A Alep, les bénéficiaires d'un authentique diplôme de drogman sont en fait peu nombreux, d'après les statistiques des consuls français (Annexe 5). Il existe cependant, comme à Smyrne, un usage abusif de la protection, pour tenter de se soustraire aux obligations fiscales. Le nombre de payeurs de la *jizya* diminue fortement au XVIII^e siècle. Après une plainte du gouverneur, donnant le nombre (certainement exagéré) de 1500 drogmans exonérés des charges, un inspecteur y est envoyé en 1796-1797, qui ne trouve que six noms dans les registres, fait retrancher les autres, et les soumet à une taxe²⁶.

Si le catholicisme favorise incontestablement la carrière des no-

Constantinople, 28 déc. 1725. Réponse de Maurepas au mémoire de l'ambassadeur, *ibidem*, f.422rv, 425rv, 26 août 1726. Précisions sur Antoine Torbey et ses descendants : René RISTELHUEBER, *Les traditions françaises au Liban*, op. cit., p. 217, p. 226. François Torbey : A.N., B III, 290, f.15, f.121. En 1732, Elia Corbagi, Maronite de Tripoli, lié aux jésuites, ayant été ruiné après avoir exercé les fonctions de chef de la Douane dans sa ville, se réfugie à Rome, pour demander une recommandation, afin d'obtenir un titre de drogman honoraire, placé sous la protection de France : ACTA, 102, 28 janvier 1732, 14, *Maroniti/Soria*. Les fils d'Ibrahîm Şabbâgh, après l'élimination de leur père par le pacha d'Acre, recourent également à la Propagande pour tenter d'obtenir un firman de liberté et un diplôme de trucheman : SC, MELCHITI, 10, f. 44v-45r (arabe), f.46rv, 47r (trad. ital.), 22 juil. 1778.

²⁵ ACTA, 131, 14 déc 1761, f.391r-406r.

²⁶ Kâmil AL-GHAZZI, *Nahr al-dhahab fî ta'rîkh Halab*, op. cit., T.3, p. 311. Bruce MASTERS, «Trading diasporas and «Nations», art. cit., p. 357-362. Indications sur le nombre (très réduit) de barataires à Saïda et Acre : AN, AE, B III, 290,

tables, avec l'obtention du statut de drogman ou celui, moins sûr, de drogman honoraire, on ne peut cependant expliquer l'attachement au catholicisme par la seule perspective d'obtenir la protection française. Les 'â'ida évoqués plus haut, sont la plus riche famille *rûm* catholique d'Alep dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, et les bienfaiteurs des moines shuwayrites. Ils font pourtant leur carrière comme agents et drogmans... des Anglais. Les religieux sont prompts à accuser ces derniers de menées anticatholiques. Dans la réalité, ils paraissent plutôt modérés ou indifférents. Ce n'est qu'entre 1720-1730 qu'on trouve mention de deux protestants militants parmi ceux qui séjournent en Syrie. D'après le rapport de Carlo Innocenzo da Cuneo en 1736, les trois drogmans du consul français d'Alep sont français. Ilyâs Fakhr est premier drogman des Anglais, mais nullement soutenu par eux dans ses attaques contre les catholiques. Au contraire, ils l'auraient menacé d'exil s'il se mêlait encore des affaires ecclésiastiques. De même, les deux drogmans des Hollandais sont des Syriens «hérétiques». Mais le premier se montre ami des «Francs» et des missionnaires. Alors que le second, de famille catholique, honoré par l'Eglise, ne craint pas de s'allier avec Fakhr, et de faire tomber des avanies sur les religieux latins²⁷.

Le lien entre le choix confessionnel et l'allégeance nationale ou politique peut être extrêmement dangereux. Car c'est en les accusant de s'être faits «francs», donc sujets déloyaux de l'Empire, traîtres réels ou potentiels, que les adversaires chrétiens déclenchent systématiquement la répression turque contre les catholiques.

D'autre part, seule une petite minorité bénéficie des privilèges de la protection, et il n'est pas certain que les avantages en retombent sur toute la *tâ'ifa*. Le capucin d'Alep note en 1786 que les Melkites, qui comptent beaucoup de maisons de drogmans aisés, résistent bien aux avanies, parce qu'ils sont unis. Ce n'est pas le cas

f.2, Seyde, 31 janvier 1774; *ibidem*, f.24 (1758), *ibidem*, f.147 (1764); *ibidem*, f.194 (1771). Pour Tripoli : AN, AE, B III, 290, f.15 (1757); *ibidem*, f.121 (1759).

²⁷ Robert M. HADDAD, *Syrians Christians in Muslim Society. An interpretation*, op. cit., p. 30-48, a beaucoup insisté sur cette question de la protection, en exagérant, à notre sens, son rôle dans la «conversion» au catholicisme. Voir aussi l'analyse de Jean SAUVAGET, *Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne...*, op. cit., p. 207-209, du «complexe minoritaire». Les 'â'ida : AGCR, A.D. 106, p. 97, 110, 122; Jurjûs 'â'idî (mort en 1775), fondateur d'un *waqf* en faveur des shuwayrites : Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta'rikhiyya fî hawâdith Lubnân...*, op. cit., p. 46. Le vice-consul anglais d'Acre au service du patriarche Chrysanthé, contre le parti catholique : CP, MELCHITI, 75, f.325rv-327r, 18 janvier 1723; f.339rv, 340rv (arabe), f.338rv, 341rv (trad. ital.). Vers 1730, un «missionnaire» anglican répand des livres dans la région : SOCG, 670, f.70r, 28 août 1730. Rapport de Carlo Innocenzo da Cuneo : SC, MISSIONI MISCELLANEE, 1, *Breve notizia di certi luoghi della Turchia abitati dalli Padri Missionari Europei*, Rome, 28 juin 1736, f.466rv.

des Arméniens catholiques, qui sont moins endettés que les autres «nations», mais qui souffrent du manque de solidarité des notables. Leurs «turjemins négociants» s'occupent trop de leurs consuls, et négligent le bien collectif.

«Les consuls défendent à leurs protégés d'augmenter, les pauvres n'ont rien, on double, on triple la taxe de la moyenne classe, on la leur exige encore d'avance, sinon les artisans sont obligé de se cacher, de cesser leur négoce, ou d'être emprisonné. Il n'est pas rare d'en voir 12 à 20 chefs de famille chez l'effendi receveur des taxes».

Le drogman Yûsuf Farrâ (Joseph Farrah), le premier de la «nation», s'immisce trop dans le gouvernement et exige les intérêts des sommes qu'il avance. Patriarche et prêtres ont une condescendance excessive pour lui, tandis que ceux qui ne l'approuvent pas le craignent²⁸.

Il serait faux également d'imaginer les relations entre marchands français et catholiques orientaux toujours placées sous le signe de l'harmonie et de la solidarité : nous avons déjà signalé l'hostilité des Français de Saïda à l'attribution du consulat de Beyrouth à Abû Nawfal. En 1682, les boulangers maronites d'Alep, qui avaient été associés aux Français, ont rompu cette alliance pour servir les Anglais. Jaloux, d'après D'Arvieux, des grosses ventes de leurs anciens compagnons, assurées par la tenue simultanée d'un débit public de vin, ils vont déposer une plainte au pacha, qui expulse les Français.

Lorsqu'au XVIII^e siècle des Orientaux connaissent une ascension rapide dans le commerce méditerranéen, il arrive aux marchands des Echelles de les considérer comme de redoutables concurrents. Le riche négociant provençal d'Alep qui emploie Yûsuf Qarâ'alî à la fin du XVIII^e siècle, craint le pouvoir de ce drogman, autant qu'il l'utilise pour ses affaires. Qui veut se faire passer pour marchand français risque d'être fort mal accueilli. Le Chypriote Antonio Callimeri, ancien du Collège Grec de Rome, est établi en 1679 à Alexandrette, auprès de Francesco Bonavento, un ancien du Collège Urbain. Il n'a pas tenu son serment de servir l'Eglise à son retour au pays, et d'en rendre régulièrement compte à la Propagande. Il écrit que c'est un peu par négligence, un peu parce qu'il est homme de commerce, sujet au voyage. Dès cette époque, il manifeste une volonté de devenir «franc», puisque la raison de sa lettre à la Congrégation est une demande de passer au rite latin, ce que les cardinaux lui refusent. Bien des années ont passé lorsqu'en 1708, il dépose une plainte à la chancellerie française de Tripoli. Il rappelle qu'il est ancien du Collège Saint-Athanase, bon catholique, pro-

²⁸ AGCR, A.D., 106, p. 100-101.

cureur de la Terre Sainte sur l'île. Pour des raisons non explicites, le consul le fait passer pour schismatique, lui fait enlever son chapeau et sa perruque à l'occidentale, et veut lui faire payer le *kharâj*. Trois lustres plus tard, un sort similaire est réservé à Jean Nader, Maronite originaire du Kisruwân, qui réside à Acre²⁹.

On peut s'interroger enfin sur la sincérité et la durée d'une adhésion au catholicisme, fondée sur la recherche de la protection. Dans sa relation sur l'état de la Custodie en 1727, le Gardien de la Terre Sainte écrit, à propos des chrétiens de Saint-Jean d'Acre :

«Ils cherchent plutôt la protection des Francs que la Sainte Foi. De telle sorte de Réconciliés, il s'en fait assez, mais comme on ne peut se fier à leurs paroles, on veille plus à maintenir fermes ceux qui sont déjà réconciliés *ab antiquo*, que de rassembler un nombre de gens, qui ne sont ni froids, ni chauds»³⁰.

Il est vrai que l'époque est au doute sur la sincérité de la foi des fidèles, et que les franciscains ont à se défendre des prélats orientaux et des autres missionnaires, qui contestent leur manière de «latiniser» leurs ouailles orientales.

La recherche de la sécurité exige en fait une stratégie complexe, qui ne peut se fonder exclusivement sur l'adhésion au christianisme romain. Inversement, l'implantation du catholicisme, qui d'ailleurs ne se présente pas en Orient sous un visage uniforme, ne peut être réduite à une conséquence élémentaire de la pénétration économique-politique de l'Occident, dans sa version française.

DE LA PROTECTION À LA TUTELLE : LE PATRONAT FRANÇAIS

On ne peut pour autant nier que cette «protection» offre de belles occasions d'ingérence dans les affaires des *tâ'ifa*-s et de mise en tutelle des Orientaux. Consuls et missionnaires français veillent à la propagande monarchique. Les victoires et les grands événements familiaux des souverains sont fêtés avec magnificence, par toute la «nation» assemblée. Le chevalier d'Arvieux remarque un grand ta-

²⁹ Les boulangers d'Alep : A.N., BI, 76, f.149-151, 30 sept. 1682 et Laurent d'ARVIEUX, *Mémoires du Chevalier d'Arvieux...*, op. cit., vol. 6, p. 249-251. Jean Nader : A.N., AE, B I, 978, f. 16r-20r, Acre, 1724; f.212, 1730, etc...; Antonio Callimeri : SOCG, 478, f. 230r, 231r, 15 janvier 1679 et réponse de la Congrégation f.232v; A.N., B I, 1114, f.174r-177r. Francesco Bonavento avait lui aussi fait une demande de passer au rite latin, qui lui avait également été refusée : SOCG, 465, f.21, 5 juillet 1677.

³⁰ CP, 76, MELCHITI, f.304r, avril 1727 : «*Cercano più tosto la protezione de Franchi, che la Santa Fede. Di tal sorte di Reconciliati se ne fa assai, ma come non si puo fidare alle loro parole, s'invigilia più a mantenere sodi quelli gia ab antiquo reconciliati, che radunare un numero di gente, quelli non sono ne freddi, ne caldi*».

bleau de Louis XIV dans la sacristie de Qannûbîn, avec celui des autres monarques chrétiens dont les Maronites attendent la délivrance, et le patriarche lui assure qu'ils font des prières quotidiennes pour lui. Lorsqu'il est consul à Alep en 1682, il fait exposer le portrait du Roi en pied à sa résidence. Guys rapporte que les moines libanais avaient au monastère de Luwayza une représentation de Louis XV, gardée avec les reliques, et que le couvent de Mâr Yûsuf Al-Hosn, édifié entièrement avec les aumônes du monarque pour les religieuses du Sacré-Cœur, dotées par lui de surcroît, porte une inscription peinte en 1769, en latin et en arabe, en souvenir de sa munificence³¹.

Plus directement, le consul et l'ambassadeur se doivent de soutenir le parti catholique contre les «hérétiques» et les «schismatiques», du moins jusqu'à la fin du règne de Louis XIV, contribuant ainsi souvent à accroître les divisions. François Piquet a une véritable doctrine sur la manière de faire la mission, et d'assurer l'union des chrétiens. «*Ma ci vuole la borsa sempre aperta. Purtroppo, la mia è quasi vuota*», écrit-il aux cardinaux lorsqu'il est évêque, en route pour Bagdad. De fait, lors de son consulat à Alep, il consacre sa propre fortune et les aumônes de ses relations parisiennes à l'émergence d'une communauté syrienne catholique dans la ville. Quand le patriarche Ighnâtiyûs Sham'un passe à Alep, se rendant à Damas pour payer ses dettes, Piquet le convainc d'installer André Akhijân, ancien du Collège maronite de Rome, comme vicaire à Alep, en échange d'une aide financière. (*Annexe 3, f.111r*). Après la mort de Sham'un en 1659, les Alépins acceptent André comme patriarche puisque les «Francs» promettent d'obtenir un commandement à la Porte sans qu'il ne leur en coûte rien, qu'ils s'engagent à payer toutes leurs dettes, et à pourvoir le nouvel élu d'une pension, qui leur évite de contribuer à son entretien.

Ces méthodes, qui reviennent à subventionner le régime ottoman pour un résultat improbable, ne font cependant pas l'unanimité. Duwayhî écrit à Rome que sa conscience l'oblige à les dénoncer car elles font rire toutes les «nations», et elles sont réprouvées par Dieu. Le Chevalier d'Arvieux critique vivement ces «conversions» par l'argent. En 1662, Piquet informe la Propagande qu'il a envoyé quelqu'un à Constantinople pour offrir 800 *pezzi di otto* en échange de la reconnaissance officielle d'André Akhijân, et demande l'aide de l'Eglise pour stabiliser une pension annuelle de 1000 écus. En ré-

³¹ Henri GUYS, *Relation d'un séjour de plusieurs années à Beyrout...*, op. cit., T.2, p. 188-190. Laurent d'ARVIEUX, *Mémoires du Chevalier d'Arvieux...*, op. cit., vol.2, p. 427-428. Vers 1700, le portrait du Roi est sur le côté droit de l'autel, dans l'église patriarcale : René RISTELHUEBER, *Les traditions françaises au Liban*, op. cit., p. 219.

ponse, il est sévèrement rappelé à l'ordre par les cardinaux, qui le préviennent que cette manière de promouvoir la religion catholique a toujours été entièrement condamnée par la Congrégation, et jugée extérieure à son rôle. Cependant, si le projet devait malgré tout aboutir, ils recommandent d'agir avec prudence. A la mort d'André en 1677, le même problème se pose. Un successeur catholique est désigné avec le soutien et l'argent « franc », mais il n'arrive jamais à s'imposer entièrement. En 1681, avant son retour à Alep avec des commandements de la Porte en sa faveur, son concurrent 'Abd Al-Masîh tente par la force de reprendre les vêtements liturgiques et les vases sacrés en dépôt chez le consul D'Arvieux. Celui-ci introduit un recours devant le cadi, qui fait bastonner le malheureux sur les pieds en pleine audience, jusqu'à ce qu'il demande grâce, avant de le faire porter en prison, où il est encore châtié au point d'en perdre la parole. En 1703, quand il est à nouveau question d'acheter un commandement en faveur du candidat catholique à Constantinople, le Secrétaire de la Congrégation exhibe les recommandations de 1662...³².

Au début du XVIII^e siècle, les consuls de Tripoli et de Saïda interviennent directement dans les élections des patriarches maronites. Estelle, titulaire de Saïda, a donné apparemment des instructions précises à son collègue de Beyrouth, Husn, pour l'élection du successeur de Duwayhî, tenue au Kisruwân, sur les terres des Khâzin. L'élu Gabriel (Gibrâ'il Blawzâwî) demande que le consul de Tripoli Pierre Poullard vienne le prendre en cortège pour faire connaître qu'il jouit de la protection du Roi. Une escorte de trois cents personnes est effectivement mise sur pied pour l'accompagner à Qannûbîn. L'année suivante, pour la désignation d'un nouveau successeur, c'est le même Poullard qui écrit aux évêques et aux chefs pour rappeler les intentions du Roi, « protecteur de la religion et bienfaiteur de la Nation maronite », sur la régularité des élections et la nécessité de les tenir à Qannûbîn. Lorsqu'en 1710, les évêques déposent Ya'qûb 'Awwâd, ils demandent au consul de Tripoli Bois-mont de légaliser leur procès. Poullard, cette fois en poste à Saïda, intervient pour faire appliquer les décisions de Rome sur le rétablissement du patriarche déchu. En septembre 1713, il envoie ses délégués aux cheikhs révoltés, avec ses consignes :

«...de simples cheiks maronites n'auront jamais l'autorité privée que les testes couronnées n'osent s'attribuer en semblables cas, le plus au-

³² Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-Azmina*, op. cit., p. 356-357, p. 372. Sa lettre à la Propagande : SOCG, 235, f.169rv, 170r, Alep, 11 oct. 1664. ARCD, Plut. 245, C4, p. 3. Laurent d'ARVIEUX, *Mémoires du Chevalier d'Arvieux...*, op. cit., vol.4, p. 82-85. SOCG, 481, f.7rv, 12v, Alep, 29 juillet 1680, lettre de Piquet. SOCG, 483, f.375-37-rv, 24 nov. 1681. SOCG, 545, f.498r (note), 1703.

guste protecteur de la religion Louis 14^e Roy de France fils aîné de l'Eglise donne en cela un exemple de soumission et de respect qui le fait admirer parmy tous les peuples du monde chrestien. Sa Majesté honore les maronites de ses bontés a cause qu'ils ont toujours esté comme nous soumis à l'Eglise Romaine et si elle apprenoit par malheur aujourd'huy le contraire, quelle indignation n'en aurait-elle pas».

Quelques semaines plus tard, le consul en personne se déplace en plein hiver pour faire entendre raison aux cheikhs du Kisruwân, et en obtenir la soumission³³.

Lorsqu'à la même époque, les Melkites se divisent entre catholiques et orthodoxes, la diplomatie française (et autrichienne) est directement appelée à intervenir. Dans cette affaire, Pierre Poullard s'inscrit aux côtés d'Aftîmyûs Şayfî et de son neveu Tânaş pour la réunion de Cyrille Al-Za'im avec Rome, puis pour le rattachement de l'évêché d'Acre au siège d'Antioche. Son zèle et son application pour les missions, sa courtoisie envers la Congrégation, ne sont pas entièrement désintéressés. Il échoue par la suite à obtenir le consulat de Cadix qu'il convoite, le soutien trop insistant de ses protecteurs ecclésiastiques ayant agacé son ministre. Ce dernier ne partage du reste pas complètement les vues de son consul³⁴.

Car, pendant toute la première moitié du XVIII^e siècle, ministres et diplomates français demandent prudence et modération. Ces consignes sont d'ailleurs répercutées dans les ordres religieux par la Propagande. Des ambassadeurs rédigent de véritables traités sur leur conception des missions dans l'Empire ottoman. Il est clair que leurs opinions sont marquées par le débat autour des méthodes jésuites en Chine et en Inde, par la contestation générale à cette époque de l'action missionnaire des religieux, et par une certaine méfiance envers Rome. Le rapport du secrétaire de la Propagande Urbano Cerri, datant de 1678, qui critique vertement la manière dont sont menées les missions par les réguliers, paraît en français à

³³ SC, MARONITI, 2, f.361v, 2 sept 1713. Autres interventions du consul auprès des Maronites : *ibidem*, f.392rv, 393r, 20 janvier 1714; A.N., B I, 1114, f.62rv-63r; f.136r-137v; f.127rv, 128r, f.284v. A.N., AE, B I, 1119, f.167rv, 168r, Tripoli, 4 janv. 1756 et f.195rv, 196rv, 16 avril 1756 : le consul Gautier est sollicité par les moines et les missionnaires de prendre parti entre «Alépins» et «montagnards», mais il n'en a nulle envie. René RISTELHUEBER, *Les traditions françaises au Liban*, op. cit., p. 275-276, le Secrétaire de la Marine au consul, à propos de l'intervention dans les affaires maronites, sept. 1729; *ibidem*, p. 278, le délégué du consul chargé de faire embarquer le confesseur de Hindiyya est mis en prison.

³⁴ Rapports avec les Melkites : SC, MELCHITI, 1, f.254r-256r, f.259rv-260r, f.303rv, 304r, f.425r, 426v; Robert M. HADDAD, «On Melkite passage to the Unia : the case of Patriarch Cyril al-Za'im», art. cit. Sur l'échec au consulat de Cadix : SC, MARONITI, 3, f.68rv, 69rv et f.150rv, 151rv. René RISTELHUEBER, *Les traditions françaises au Liban*, op. cit., p. 268.

Amsterdam en 1716. En 1692, Nikolaos Kommenos Papadopoulos, professeur à Padoue, rédige un mémoire sur l'union des Eglises, qui remet en cause la condescendance, voire le mépris, des théologiens latins envers les Grecs, de même que le fanatisme et l'ignorance des missionnaires engagés en Orient. Son disciple préféré, Chrysanthos Notaras, futur patriarche grec de Jérusalem, fréquente les milieux érudits et gallicans lors de son séjour parisien en 1710. Vers la même époque, des orientalistes comme Richard Simon et Eusèbe Renaudot, appuyés sur une science qui a rapidement progressé au cours du XVII^e siècle, lancent de très vives attaques contre les tentatives d'union menées depuis le Concile de Trente, et contre les missionnaires, incapables de s'adapter à l'évolution des connaissances³⁵.

De plus, la situation extrêmement confuse qui règne en Syrie favorise ces prises de position. En effet, le patriarche maronite est constamment en butte à l'hostilité de ses évêques et des religieux réformés. La Porte donne des ordres pour interdire à ses sujets catholiques de fréquenter les missionnaires, et les obliger à revenir à leur Eglise d'origine. Dans les communautés melkite et arménienne, catholiques et orthodoxes s'affrontent. Les chrétiens unis à Rome se partagent eux-mêmes entre défenseurs des rites orientaux et tenants des innovations occidentalises, entre fervents de l'intransigeance et partisans de l'accommodement avec les «schismatiques», chaque camp trouvant des missionnaires latins pour justifier et encourager sa position.

«C'est aux ambassadeurs de Sa Majesté de concilier, s'ils le peuvent, tant de génies et d'intérêts différents, pallier les agitations que cette diversité d'Instituts, de maximes et de vues produisent, et en arrêter les suites quand on n'a pu les produire».

Ecrit le marquis de Villeneuve, ambassadeur à Constantinople, en 1740³⁶.

En 1722, le représentant de l'Autriche, s'inspirant des expériences de cohabitation confessionnelle en Allemagne, négocie un *modus vivendi* avec Chrysanthos, le patriarche grec de Jérusalem,

³⁵ Urbano CERRI (1678), *Etat présent de l'Eglise romaine dans toutes les parties du monde...*, op. cit., Amsterdam, 1716. Gerhard PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 1453-1821*, Munich, 1988, p. 301 et p. 318. Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, traduction et commentaire de Richard SIMON, op. cit. Eusèbe RENAUDOT, «Dissertation sur les missions en Orient, au Cardinal Gualterio (1700-1706)», BN, N.A.F., 7468, f.370r-398v, éditée dans Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.2, p. 862-888. Eusèbe Renaudot, gallican, envoyé à Rome par le cardinal de Noailles, combat aussi les jésuites pour leur action en Chine : Virgile PINOT, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France 1640-1740*, Thèse, Paris, 1932, p. 98-114.

³⁶ Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.2, p. 564.

prévoyant que les missionnaires s'abstiennent de prêcher en public contre l'Eglise grecque et de diffamer leurs prélats, que les Grecs qui passent à l'Eglise catholique restent sous l'obédience des patriarches, et pratiquent le rite grec. En échange, la liberté de se déclarer catholique sera reconnue. L'ambassadeur de France Bonnac se joint à ce projet, et passe un accord avec le patriarche d'Antioche Athanase Dabbâs à Constantinople, qui cherche à mettre fin aux discussions continuelles entre les chrétiens, et à éviter les conflits entre partisans et adversaires des missionnaires. Il adresse un mémoire au Cardinal Gualterio, dont une copie arrive à la Propagande. Il y critique les changements de rites provoqués par Aftîmyûs Şayfî, et par les religieux attirant les fidèles au rite latin, et y dresse un tableau sombre de la «crise» frappant, selon lui, le catholicisme au Levant. Il y donne de véritables leçons sur la bonne mission, non exemptes d'inspiration gallicane :

«La question de la suprématie du Pape, par laquelle presque tous les missionnaires commencent, devrait être peut-être réservée pour la dernière ou au moins traitée avec beaucoup de délicatesse. Il y a une grande différence entre être unis et soumis au chef de l'Eglise visible et entre être dominé par luy».

«Il ne convient peut être pas de se comporter dans une négociation pour ainsi dire de pacification ce même on feroit si on agissoit dans un esprit de conquête : comment peut-on espérer d'être écouté favorablement par des gens qu'on attaque directement du côté de l'autorité dont ils sont en possession et à qui on laisse trop entrevoir qu'on les regarde comme des sujets révoltez qu'on veut remettre de gré ou de force sous le joug»³⁷.

Ses successeurs, soutenus par les ministres, mènent une politique identique, recommandant régulièrement aux missionnaires de s'abstenir de tout zèle provocateur. On retrouve, dans le jugement de Villeneuve sur la question des rites orientaux, l'influence des débats européens :

«Notre rit est cependant plus doux que le leur; leurs jeûnes sont plus rigides et plus fréquents, leurs prières plus longues et plus réitérées, et accompagnées de cérémonies plus gênantes; c'est donc une espèce

³⁷ CP, 75, Melchiti, f.13r-31v, *sommario*; f.546r-556v, rapport de Bonnac : «Mémoire sur l'état actuel où se trouvent les affaires de la religion en Levant». Citations extraites de la lettre d'accompagnement, *ibidem*, f.524rv, 525rv, 530rv, 531rv, 27 avril 1724, publiée dans Charles SCHEFER, *Mémoire historique sur l'ambassade de France à Constantinople par le marquis de Bonnac*, Paris, 1894, p. 185-188; une copie du rapport se trouve aussi aux Archives Nationales, K 1346, 10, publié *ibidem*, p. 188-197. Du même, dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.1, p. 547-548 et p. 560-564. Voir, sur les positions françaises à la même époque, tous les documents, *ibidem*, p. 547-595, et *ibidem*, T.2, p. 582-590.

de rigorisme dans ce pays d'exiger des catholiques qu'ils suivent leur rit. C'est un adoucissement de direction de leur permettre de suivre le rit latin. Ce sont les jésuites et les capucins qui, à Damas, sont les rigoristes, et qui accusent les Pères de la Terre Sainte d'être des directeurs relâchés»³⁸.

Vers le dernier quart du dix-huitième siècle, on assiste à un regain d'intérêt en France pour le Proche-Orient, en partie à la suite des déboires de la politique coloniale. C'est le moment où surgissent plusieurs projets de conquête de l'Empire ottoman, en particulier de l'Égypte. D'où une prise de conscience de l'importance de la politique de «protection» et des liens entretenus avec les chrétiens grâce aux missions. On considère à ce moment que ce sont les jésuites qui ont le plus fidèlement servi la cause de la France dans le Levant.

En 1764, l'ambassadeur de Vergennes plaide leur attachement et leur fidélité. En 1773, après la suppression de la Compagnie par le pape, ordre est donné de placer leurs biens temporels sous sauvegarde, seul le Roi pouvant en disposer. Il faut les protéger des convoitises de la Propagande et des chrétiens orientaux. Il s'agit de plus d'assurer la continuité des missions, de trouver des successeurs français aux jésuites, au moment où la Russie vient de se faire reconnaître un droit de «protection» sur les orthodoxes de l'Empire. Viguier, prêtre de la Mission, est chargé de faire une enquête au Levant. Il rend son rapport au ministre le 16 novembre 1779, après sa visite des Echelles. Sa vision des missions catholiques associées à la protection française, s'inscrit bien dans l'esprit du temps, qui exigeait de la religion d'être utile. Elle préfigure aussi les conceptions coloniales du XIX^e siècle :

«Quand les orthodoxes Levantins se voyoient aidés et facilités dans l'exercice de la Religion, ils concevoient tout naturellement des sentiments de reconnaissance à l'égard de la Couronne d'où partaient ces bienfaits signalés. De là naissoient en eux de l'estime et de l'affection pour les Français; plus de fidélité dans leurs rapports de commissions ou de services; une foule de bons offices rendus avec inclination, dans des cas de naufrage, ou dans d'autres accidens fâcheux; divers avis secrets, communiqués aux capitaines de nos navires marchands, pour éviter d'être massacrés par des pirates Grecs, ou enlevés par des corsaires Anglais et autres avec qui notre Nation étoit en guerre. Tandis que les schismatiques se rangeoient ouvertement au parti de nos ennemis, et contre les intérêts de notre commerce au Levant».

En 1783, les deux premiers lazaristes désignés pour succéder aux jésuites arrivent à Alep³⁹.

³⁸ Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.2, p. 565.

³⁹ A.N., Col., F 5, A 20, f.117r-123r, rapport de Viguier, Versailles, 16 nov.

ROME ET LE PATRONAT DE LA FRANCE EN ORIENT

Nous n'avons pas mené de recherche systématique sur la réaction de Rome à ce véritable patronat sur les missions catholiques au Levant. Notre point de vue étant régional, nous ne pouvons avoir qu'une vision partielle d'une politique qui se joue à Constantinople ou à Versailles. On sait qu'un objectif permanent de la Propagande est d'assurer l'autonomie des missions par rapport aux Etats. Ce qui la mène à combattre le patronat portugais en Asie, à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle, dans une lutte appelée à se prolonger près de deux siècles.

Les exemples mentionnés jusqu'ici ne donnent pas l'impression qu'elle ait fait preuve du même acharnement envers la protection française au Levant. La Raison d'Etat pontificale imposait une certaine modération dans les relations avec la France, grande puissance catholique. On suppose que la Secrétairerie d'Etat dictait à l'occasion ses priorités. De plus, le patronat français n'a jamais bénéficié d'une reconnaissance formelle, comme le portugais et l'espagnol. Il a gardé un caractère empirique, qui n'aliénait normalement pas les droits de la Propagande.

Au temps de l'alliance entre les Barberini et Richelieu, Francesco Ingoli rédige une note à propos des missions des capucins, à la mort du Père Joseph, après consultation du Cardinal Préfet⁴⁰. Il remarque que les religieux se plaignaient souvent de ne pas avoir de réponse à leurs lettres, et que le défunt leur interdisait de passer par Rome quand il les rappelait en France. Il faut améliorer la gestion de

1779. *Ibidem*, f.67r-72r, «Mémoire sur les missions du Levant», 28 sept. 1775, Ruffin, secrétaire interprète (commentaire sur le rapport de Saint-Priest). AN, AE, B I, 978, lettre 15, pièce 2, 6 juillet 1783 : un mémoire sur le commerce français et les différentes populations chrétiennes dans plusieurs villes de la région exprime bien l'esprit colonial, à travers notamment l'idée d'exploitation des ressources économiques. Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.1, p. 622-626; T.2, p. 590-596. Henry LAURENS, *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Egypte...*, op. cit., p. 63-82.

⁴⁰ SOCG, 288, f.36r-38r. En 1635, lorsque le père Joseph est vivement attaqué lors du chapitre général de l'ordre, Louis XIII demande à son ambassadeur d'intervenir pour lui conserver la préfecture des missions : Jean MAUZAIZE, *Le rôle et l'action des Capucins de la Province de Paris...*, op. cit., T.3, p. 1188. Lorsqu'en 1629 la Propagande tente d'introduire des capucins italiens à Constantinople, le Père Joseph proteste vivement, et le Préfet de la Congrégation obtempère : *ibidem*, p. 1193. Le choix d'Archange des Fossés pour remplacer le Père Joseph en 1638, provoque une fronde parmi les religieux : Denise THIOLLET, «Les Capucins et la Congrégation de la Propagande d'après le mss 112 conservé chez les pères capucins (1624-1647)», *R.H.*, 568, p. 387-393.

ces missions, mais il n'est pas question de les retirer aux Français, du moins dans les pays du Grand Seigneur, où le soutien du Roi et de ses diplomates est indispensable, ainsi que son aide financière. On peut retenir la proposition des capucins eux-mêmes, de répartir les missions et de les placer sous l'autorité des provinciaux respectifs. Il faudrait en outre un procureur, qui ne pourrait être celui de Rome, car on ne peut placer les Français sous les ordres d'un Italien, puisqu'ils n'ont même pas toléré jusqu'ici un religieux de cette nation parmi leurs missionnaires.

Le Secrétaire de la Propagande a rédigé cette note sans doute en 1639, peu après celle où il préconisait une croisade après l'instauration de la paix en Europe. Au même moment, puissances catholiques et protestantes interviennent directement pour imposer leur candidat au siège patriarcal de Constantinople. Dans la congrégation générale du 18 juillet 1639, Ingoli fait aux cardinaux une proposition passablement fantaisiste sur la manière d'amener l'Eglise Orientale à l'union en 25 ou 30 ans, sans disputes et sans risques de conflits avec les musulmans. Il s'agirait d'installer sous la protection de la France, un patriarche catholique à Constantinople, qui pourvoierait progressivement aux sièges vacants. Avec les revenus d'une abbaye française, on lui assurerait une pension annuelle, subordonnée à son observation du Concile de Florence. Les prélats désignés par lui bénéficieraient de la même générosité.

«Et ceux-ci persuaderaient facilement de ce qu'ils voudraient, des peuples ignorants, qui ne savent pas les différences entre Latins et Grecs».

De plus, comme la monarchie des Turcs semble proche de la ruine, cette méthode permettrait facilement au Très-Chrétien de se rendre maître de l'Empire ottoman⁴¹.

Sur les deux siècles, la Propagande n'a guère les moyens de se passer de ce patronat. D'abord, à cause de l'autonomie des grands ordres religieux, peu empressés à se soumettre aux injonctions romaines. La protection française assure aux jésuites et aux capucins des avantages non négligeables pour le succès de leur institution, tandis que la Terre Sainte recourt directement à l'Espagne ou aux autres Cours catholiques pour la défense de ses intérêts.

⁴¹ SOCG, 288, f.11rv, 18 juillet 1639 rapport d'Ingoli sur la conversion des Grecs. Gerhard PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft*, Munich, op. cit., p. 171-172 : les Occidentaux, et en particulier la Curie d'Urbain VIII, sont intervenus directement pour faire éliminer Cyrille Lukaris et installer Cyrille Kontares sur le siège de Constantinople (1635-1638).

La Congrégation elle-même doit s'adresser aux diplomates pour obtenir un firman impérial en faveur d'un prélat oriental uni, ou d'un Vicaire apostolique latin. Elle ne peut se passer d'autre part de la logistique française ou vénitienne pour l'acheminement de ses hommes, de son argent ou de son courrier. Lorsqu'elle veut envoyer ses missionnaires ou ses prélats en Extrême-Orient sans les remettre sous la coupe du Portugal et de ses navires, elle les fait passer par... Alep, sous la protection de France. En 1638-1639, le consul de la ville loge pendant trois mois l'évêque indien Matteo di Castro, en route pour Goa⁴². En 1662, le Vicaire Apostolique François Le Pallu prend la même route (Annexe 3, f.109rv).

De plus, elle s'adresse au consul pour obtenir des informations, ou pour requérir sa force quand il s'agit d'imposer sa décision aux religieux latins, ou à un prélat oriental uni à Rome. En 1665, le Secrétaire interroge le consul Baron sur les occupations d'Istifân Duwayhî, missionnaire maronite de la Propagande, parti du Liban à Alep sans en référer à Rome. En 1671, son successeur Dupont fait un rapport sur les Yazîdî-s, et propose un partage de ces âmes qui s'offrent (croit-on) à l'évangélisation, entre jésuites et capucins, qui se les disputent. En 1683, D'Arvieux (sans doute à la requête du Secrétaire) écrit qu'il a examiné les coutumes personnelles du patriarche syrien Pierre, calomnié auprès des cardinaux. Il dément en particulier l'accusation qu'il s'adonne au vin⁴³.

Lors de la réhabilitation du patriarche maronite 'Awwâd, comme plus tard lors du Synode libanais de 1736, les Délégués apostoliques ne parviennent à imposer leurs décisions qu'en recourant au bras séculier du consul de Saïda.

La désignation de Vicaires apostoliques pourvus de l'autorité épiscopale devait être, pour la Propagande, un instrument pour discipliner les ordres religieux, et combattre la mainmise du pouvoir politique sur les missions. Ceux qui furent envoyés en Extrême-Orient n'ont guère réussi dans cette tâche. En 1735, lorsqu'il est question d'installer un Vicaire apostolique à Alep, pour tenter de mettre de l'ordre dans les discordes entre missionnaires rivaux, la réunion des cardinaux précise qu'il faut que Sa Majesté soit informée des intentions pures de la Propagande dans cette affaire, et qu'elle ne prête pas l'oreille à la *Terra Santa* hostile au projet. Ce n'est finalement qu'à la session du 28 avril 1760 que la Congrégation décide d'envoyer effectivement un Vicaire apostolique à Alep. Mais elle prévoit de consulter d'abord le Gardien de la Terre Sainte et

⁴² SOCG 118, f.101rv, 102rv; f.58rv.

⁴³ SOCG, 235, f.178v, 14 janv 1665. SOCG, 429, f.154rv-155rv, 7 fév. 1671. SOCG, 487, f.269rv, 270r, Alep, 27 oct. 1682.

l'Ambassadeur auprès de la Porte, un envoyé de l'Eglise ne pouvant se maintenir sans la protection française. D'abord hostile, le représentant du Roi se laisse convaincre, et c'est le lazariste français Arnaud Bossu (1762-1774) qui est désigné⁴⁴.

Les relations sont plus conflictuelles, lorsque, après la suppression des jésuites, la monarchie fait saisir leurs biens au Levant, pour se les attribuer. La Propagande, de son côté, a donné l'ordre aux évêques, aux Vicaires apostoliques et aux préfets des missions de s'en emparer. Mais là où un représentant français était présent, les délégués apostoliques ont dû céder. Par la suite, la Congrégation tente de résister aux instances de Versailles. Elle reçoit des notices indiquant clairement que tous les fonds n'étaient pas de provenance française, puisque Rome subventionnait certains établissements, et que des Orientaux leur avaient d'autre part fait des dons. Cependant, comme les biens sont saisis, on ne peut en dresser l'inventaire, pour contester la version de la monarchie. Le séminaire de 'Aynṭūrâ fut fondé en 1728, avec des dons de Maronites et d'autres, mais placés en France. Lorsque le Gardien de Jérusalem, au nom de Rome, a voulu en prendre possession, le consul s'y est opposé. Clément XIV était très attaché à cette institution. Mais, en 1781, la maison est en ruine, on ne peut rien faire sans le fonds de Paris, et donc sans le consentement du Roi. En 1782, les négociations en vue de la rédaction d'un décret de la Propagande envoyant les lazaristes à la place des jésuites, montrent clairement la position de l'Eglise. Celle-ci veut éviter d'inscrire dans son texte, comme l'exige le ministre, que le Roi peut disposer des biens et des revenus anciens et nouveaux de ces missions, provenant de la libéralité du Très-Christien ou de ses sujets. Elle finit par céder, mais obtient – faible compensation – d'être informée, avec le consentement du Roi, des biens et legs obtenus ou à venir, offerts par les fidèles orientaux⁴⁵.

Lorsque vers 1795, les capucins de Bretagne, abandonnés de la France et de leur province, adressent à plusieurs reprises des appels au secours à la Propagande, une note d'archive établie pour éclairer les cardinaux à leur sujet met en doute l'utilité de leur présence en Orient, les présentant comme de simples desservants des Français résidant dans les Echelles, ayant à plusieurs reprises semé le désordre en voulant se mêler des chrétiens autochtones. Le rapport affirme que l'établissement des capucins au Levant est :

«de beaucoup antérieur à l'érection de la S. C. de *Propaganda Fide*, et que la même ne s'est jamais ingérée dans le choix, et l'entretien des

⁴⁴ SC, MARONITI, 4, f.463rv, 464r, *Memoria della S.C.P.F. ACTA*, 131, 8 juin 1761, f.201r-209r.

⁴⁵ CP, 140, MISSIONI, f.18r-22r, *Ristretto*; *ibidem*, f.2r-13r, 72r-88r, correspondance du nonce (1782); *ibidem*, f.107rv, décret de la Propagande (22 nov.1782).

missions susdites, et s'est seulement contentée de concéder aux Supérieurs Provinciaux des Capucins en France, de quatre ans en quatre ans, la préfecture, et les facultés pour les missions internes et externes».

Il n'est par suite pas étonnant que les «fulminants décrets» de la Congrégation romaine, pour répondre aux nombreux recours contre les capucins missionnaires et leurs «abus» n'aient pas été suivis d'effet, car :

«Les Supérieurs en France, et les Missionnaires au Levant et ailleurs, appuyés sur la toute puissante protection des ministres, et des consuls, et en conséquence du gouvernement d'alors, ont toujours continué à se régler suivant leur bon vouloir»⁴⁶.

Plus qu'un résumé objectif, il s'agit là d'une réinterprétation du passé, fondée sur les événements révolutionnaires récents, et posant des bases pour l'avenir, en mettant en garde contre toute délégation de pouvoir, toute possibilité d'ingérence de la France dans les affaires missionnaires.

⁴⁶ ACTA, 166, 1796, f.183r-204v, «*Note d'archivio della Ponenza Missione de'P.P. Cappuccini Francesi*». f.183v : «*è di gran lunga anteriore all'erezione della Sagra Congregazione di Propaganda Fide, e che la medesima non si è mai ingerita nella scelta, e mantenimento delle sudette, e si è soltanto ristretta a concedere alli Superiori Provinciali de' Cappuccini esistenti in Francia di quattro in quattro anni la Prefettura, e le facoltà per le missioni interne, ed esterne*». f.185v : «*ma li Superiori in Francia, e li Missionari in Levante, ed altrove, appoggiati alla potentissima protezione de' Ministri, e de' Consoli, ed in conseguenza del governo d'allora, proseguivano sempre a regolarsi a loro talento*». Sur le rapport entre la Propagande et le patronat français, voir Claude PRUD'HOMME, *Stratégie missionnaire du St Siège sous le Pontificat de Léon XIII...*, op. cit., vol. 1, p. 43-58 et Giorgio RUMI, «Le «due France» e il protettorato cattolico nel Levante secondo la «Civiltà Cattolica» (1854-1938)», dans Jean-Baptiste DUROSELLE, Enrico SERRA, (édit.), *Italia, Francia, e Mediterraneo*, Milan, 1990, p. 160-168.

CHAPITRE 10

MISSIONS ET MISSIONNAIRES «FRANCS»

LES FONDATIONS

Nous avons vu, que conscients du recul de l'Eglise, menacée par la Réforme et par l'islam, les religieux latins cherchent à préserver ce qui en reste, et à reconquérir ce qui a été perdu. Nous avons évoqué l'effort de la *Terra Santa* pour maintenir la présence latine aux Saints Lieux, et les visées non satisfaites des jésuites et des capucins sur la Palestine. La volonté des carmes, de reprendre pied au Mont Carmel, relève du même esprit. La mission moderne est au demeurant, toujours, et partout, un investissement symbolique d'un espace.

Le choix d'installer une mission dépend aussi d'options stratégiques, d'ambitions plus ou moins avouées, de considérations techniques, politiques et économiques. Tout ceci s'avère souvent illusoire, et l'implantation peut finalement être le fruit de circonstances fortuites, les relations personnelles jouant plusieurs fois le rôle principal. Comme dans d'autres aires d'expansion missionnaire, le contact avec les Européens installés sur place, mais aussi les promesses d'enseignement et de soins médicaux pour la population locale, favorisent les fondations. Par la suite, comme l'expansion coloniale nécessite de délimiter des espaces, de tracer des frontières, d'installer des divisions administratives, l'expansion missionnaire requiert de départager les ordres religieux sur le terrain, de délimiter les divisions ecclésiastiques, de répartir les compétences.

Nous avons dit que l'implantation franciscaine en Syrie était ancienne. En dehors des Lieux Saints, les Frères Mineurs sont présents à Beyrouth entre 1345 et 1571. A cette date, ils vont s'installer à Alep. En 1582, on les trouve à Tripoli et, vers la même époque, à Damas. Chassés de Chypre au moment de la conquête de l'île, ils y reviennent en 1593. Ces établissements ne sont pas directement liés au pèlerinage en Palestine. En fait, ils assument une seconde fonction confiée à la *Terra Santa*, celle de desservir les «Francs» (essentiellement des Vénitiens), qui habitent, ou qui passent dans ces lieux, pour leurs affaires. A Alep, où, nous dit-on en 1634, il n'y a pas en France d'église mieux et plus richement parée que la leur, ils tiennent le registre de la paroisse latine à partir de 1573. La réconci-

liation de quelques renégats chaque année, et le rachat d'esclaves chrétiens font partie également de leurs activités. Dans la plupart de leurs établissements, ils conservent la cure des Occidentaux pendant les XVII^e et XVIII^e siècles. C'est le cas à Alep, où, à l'instance de la «nation», ils nomment un religieux français à cet effet, à partir de la fin du XVII^e siècle, lorsque les Vénitiens ont quitté la ville. Ils assurent le même service à Alexandrette, qui sert de port à cette Echelle. A Acre et à Saïda, où ils ouvrent des hospices grâce à Fakhraddîn, vers 1620, ils ont également charge des âmes européennes, de même qu'à Rama, qui est une étape du pèlerinage, avant de devenir un petit centre de commerce pour les marchands français. A Damas, où il existait une présence «franque» aux XV^e et XVI^e siècles, il n'y a plus de négociants occidentaux qui séjournent de façon permanente à partir du XVII^e¹. L'ouverture d'une mission à Lattaquié en 1719 a été décidée par la Propagande, et confiée aux franciscains réformés pour compenser leur expulsion d'Ethiopie, avant d'être rattachée à la *Terra Santa* en 1733. C'est la dernière mission créée dans le Proche-Orient au XVIII^e siècle. L'afflux de plus en plus grand de négociants européens dans ce port exportateur de soie et de tabac justifiait cette décision. La présence alentour de Melkites, de Maronites et d'Arméniens offrait une seconde perspective à la mission².

Pendant deux siècles, la *Terra Santa* veille sans défaillance sur le respect de ses droits paroissiaux, partout où elle est présente, ce qui l'oblige, contre les capucins, les jésuites et les carmes, à une guérilla perpétuelle dont la description serait trop fastidieuse.

Les franciscains ne s'occupent néanmoins pas exclusivement de la garde des Saints Lieux et du service des âmes franques. En réalité, ils s'engagent très tôt dans les tâches missionnaires, comme les religieux des ordres rivaux, venus s'implanter au Levant. Ils multiplient les initiatives dans ce domaine à partir de la nomination, en 1628, d'un Gardien réformé. A Alep, nous avons mentionné l'action de Francesco Quaresmio auprès des Chaldéens à la fin des années 1620. Dès 1630, son collègue Giovanni da Bergamo se charge d'instruire la jeunesse, et de faire la doctrine chrétienne à l'église des Maronites. La même année, le Gardien installe des maîtres dans toutes les résidences du Levant, y compris à Jérusalem et Bethléem³.

¹ Leonhard LEMMENS, *Geschichte der Franziskaner missionen*, Munster, 1929, p. 25 et suiv. Alep, Paroisse latine, *Libro parochiale*, 1, 1573-1700 (circiter). BN, N.A.F., 10 220, p. 157, Michel Ange de Nantes, Alep, 9 janvier 1634. SOCG, 577, f. 664r-666r, Lorenzo di San Lorenzo, 10 sept. 1710.

² ACTA, 103, 26 janvier 1733, 12, *Soria/Laodicea*; 3 août 1733, 15, *Soria/Laodicea*; 6 oct. 1733, 17, *Soria/Laodicea*.

³ Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.7, p. 141, p. 163. SOCG, 115, f.266rv, Alep, 7 août 1630; f.267rv, même date. SOCG, 195, f.261rv, Alep, 1629. SOCG, 99, f.278rv,

Notons que la mission envers les chrétiens orientaux est très vite conçue par les Frères comme une extension de leur charge paroissiale : d'où l'apparition, à côté de la cure européenne, d'une fonction de «curé arabe», dans les Lieux Saints comme dans les autres hospices. A Saint-Sauveur de Jérusalem, à Bethléem, à Saint Jean ('Ayn Karîm), à Nazareth et à Rama, les franciscains s'attachent les services de chrétiens orientaux originaires du lieu, ou, plus généralement, venus du Liban ou de Damas s'établir auprès d'eux. Ces familles forment ainsi leurs ouailles, suivant les rites et les fêtes latines, contrairement aux directives maintes fois répétées de la Propagande. Leur nombre augmente, de sorte qu'un décret de 1692, non appliqué par la suite, prévoit l'institution d'un curé coadjuteur à Jérusalem et Bethléem. Vers cette époque, ce débauchage des fidèles provoque la colère ininterrompue et les protestations constantes des chefs des Eglises unies, qui trouvent une oreille attentive à Rome⁴.

Nous avons vu que, d'après les Capitulations, c'est pour desservir les petites colonies de marchands français que jésuites et capucins sont autorisés à s'introduire dans l'Empire ottoman. Les capucins arrivent à Alep en 1623, à Saïda en 1625, à Beyrouth en 1626. Dans les deux premières Echelles, ils n'obtiennent pas la cure des Européens, malgré leurs efforts. Ils exercent par contre les fonctions paroissiales à Beyrouth et à Tripoli. Ils s'installent dans cette ville en 1635, à un moment où les cordeliers en sont absents; c'est pourquoi, ces derniers, revenus en 1637 grâce aux Vénitiens, considèrent qu'ils en ont été injustement spoliés. La fonction de chapelain de la chapelle consulaire est distinguée de celle de curé de la «nation». Cette charge est obtenue par les capucins de Saïda, et par les jésuites d'Alep, tandis qu'à Tripoli, les observantins l'exercent auprès du consul de Venise, qui, à partir de 1673, ne veut pas de Français. La répartition entre les attributions du curé et celles du chapelain donne lieu à des litiges sans fin, à propos des horaires des messes, de l'enterrement des religieux, de la participation aux fêtes paroissiales...

Les jésuites arrivent à Alep en 1625, mais sans autorisation officielle de la Porte. C'est pourquoi, la coalition du consul de France, des franciscains et des Vénitiens parvient à les faire expulser facilement, malgré une patente du Roi. En 1627, ils réussissent à se fixer

279r, le Gardien, nov. 1630. Enseignement à Jérusalem et Bethléem : SOCG, 104, f.194, 16 oct. 1633; f.207r, avril 1633.

⁴ Rapports des Gardiens sur les âmes catholiques dans leurs lieux de résidences : SOCG, 542, f.502rv, 1701; SOCG, 577, f.664r-666r, 10 sept. 1710. Mention de l'instauration des coadjuteurs : ACTA, 102, 1^{re} avril 1732, 37, *Terra Santa*. Litiges avec les ordres rivaux : ARSI, GALLIA, 95, III, f.198-199, 1625; ACTA, 103, 6 juillet 1733, 21, *Soria-Terra Santa*; ACTA, 104, 16 août 1734, 14 et 16, *Terra Santa*; etc... Litiges avec le patriarche à propos des Maronites rattachés aux paroisses latines en Palestine et à Chypre : SOCG, 544, f.77-104 (f.77r-79r : *sommario*).

définitivement, ayant pris la précaution, cette fois, de recourir à la protection officielle de l'ambassadeur à Constantinople⁵.

Pour les religieux français comme pour les franciscains, la mission auprès des marchands de leur « nation » et des gens de mer abordant les Echelles du Levant relève naturellement de leur fonction. Ils sont du reste appelés à jouer ce rôle dans toutes les parties du monde où une colonie européenne est installée au XVII^e siècle. C'est la continuation de la tâche d'apostolat qu'ils menaient en Europe avant leur départ. Parmi les premiers arrivés en Syrie, plusieurs étaient engagés dans la prédication auprès des catholiques, ou dans la lutte contre les protestants avant leur embarquement. Jean Amieu, un des fondateurs des missions jésuites de Syrie (1635-1653), a combattu ces derniers à Pignerol avant de partir au Levant. Le franciscain Giacinto da Verona évoque l'expérience acquise à leur contact, en Allemagne, pendant trois ans, avant son départ en Terre Sainte. Le capucin Adrien de la Brosse se félicite de la réceptivité des Orientaux, par rapport aux habitants du Poitou, qui lui avaient fait subir mille affronts. Le même, se rendant à Marseille pour prendre le bateau, a été assailli par les « hérétiques », et forcé de prêcher par les conseillers de Grenoble. Michel Ange de Nantes a été prié de le faire à Lyon lors de son passage. A Alep en 1638, Charles de Nantes a eu moins d'audience à sa prédication de Noël en français, que l'année précédente à Laval...⁶.

Le voyage en bateau offre aux religieux les premières occasions d'exercer leur zèle. Le jésuite Jérôme Queyrot, qui a beaucoup circulé sur mer avant de se fixer à Alep en 1628, rapporte comment il enflammait le cœur des passagers avec des bons exemples, des exhortations, des offices quotidiens, des vêpres le dimanche et les fêtes. Surtout, il combattait les mauvaises paroles et les chansons lascives. A Rhodes, avec d'autres jésuites, il a pris soin des esclaves chrétiens de cinq navires turcs ancrés là, et amené des calvinistes à abjurer leurs erreurs. En arrivant à Alexandrette, il admoneste les

⁵ Retour des franciscains à Tripoli : Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.8, p. 325. SOCG, 195, f.159r-167r, Queyrot, Alep, 26 déc. 1629; SOCG, 522, f.242rv, *sommario*. Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.2, p. 473-532. Sur la chapelle consulaire et les droits paroissiaux, voir Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.1, p. 33-39, p. 269-268, etc... Sur l'opposition à l'installation des jésuites, *ibidem*, p. 28-29; sur l'opposition aux capucins, p. 46-47, et *passim*.

⁶ BN, NAF, 10 220, p. 78-79; p. 113-115; p. 349; p. 396; SOCG 106, f.154rv 18 juin 1636; Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 104, p. 177-178; ARSI, GALLIA, 95, III, f. 315r-327v, 1626.

Français présents de mettre leur âme en ordre, vu le danger du lieu, infecté en permanence par la maladie⁷.

Joseph Besson écrit qu'il y a quelque liaison étroite entre marchands et missionnaires,

«le commerce étant nécessaire à la vie humaine et à la prédication de l'Evangile, nommément dans les missions les plus éloignées dont les portes ne semblent être ouvertes qu'à l'or et à l'argent»⁸.

La mission auprès des marchands apporte souvent un appui matériel indispensable aux religieux. A Alep, jésuites et capucins bénéficient du soutien et des largesses du Sieur Contour, drogman de la «nation» française, les premières années de leur établissement. A Tripoli, où ils sont arrivés grâce à l'aide d'un Français, les seconds sont les hôtes du consul de Venise Marco Solderini, qui les nourrit pendant huit ans. A Damas, François Rigordi fait la connaissance d'un marchand de Saïda. Celui-ci l'invite à venir s'installer dans sa ville, et lui offre un logement : c'est le début de la mission jésuite de Saïda, en 1644. Jean Amieu affirme qu'ayant passé dans cette ville auparavant, il n'avait pas vu la nécessité d'y ouvrir un établissement qui aurait à faire face à l'opposition des franciscains et des capucins, déjà présents. Pourtant, Rigordi parvient à se faire admettre par les marchands et le curé de la *Terra Santa*. Les aumônes des «Francs» sont également requises lorsque, pour des difficultés matérielles, des chrétiens (orientaux ou occidentaux) risquent de passer à l'islam. Le rachat d'esclaves et leur renvoi en Europe exige encore leur contribution. D'après Brice de Rennes en 1670, les capucins de Tripoli, de Beyrouth et de Saïda en ont bien sauvé deux cent depuis leur arrivée au Levant⁹.

Plusieurs missionnaires du XVII^e siècle déplorent les mauvaises mœurs des résidents européens. A Tripoli en 1641, des marchands banquetent un jeudi de Carême avec des nourritures prohibées. A Saïda, qui compte environ 150 Français, l'église n'est jamais aussi pleine que lorsqu'une courtisane de Chypre y est présente. Un

⁷ SOCG 195, f.162v,163r, Alep, 26 déc.1629. Sur l'apostolat auprès des marins, BN, Mss. Fr., Collection Moreau, 842, f.57r; *ibidem*, 42rv, relations de Nicolas Poirresson, année 1653, 1654, 1655, publiées dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.2, p. 186-252.

⁸ Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 143.

⁹ François RIGORDI, *Pérégrinations du P. François Rigordi S.J.*, nouv. édit. A. Carayon, Paris, 1874, 70 p. BN, NAF, 10 220, p. 82-89, p. 139-142, p. 257-260, p. 449-450. SOCG, 195, f.159r-167r, Queyrot, 26 déc. 1629. ARSI, GALLIA, 95, I, f.411r-418r, Queyrot, 23 fév.1636; *ibidem*, f.547rv; *ibidem*, f.494, Amieu, 5 août 1640; *ibidem*, f.390r, 26 mars 1634, Contour au Général; *ibidem*, f.509rv, 510r. ARSI, GALLIA, 95, III, f.563r-572r, Amieu, Saïda, 19 fév. 1647.

«Franc» est même allé chez le cadi pour passer avec elle un contrat de concubinage. Le jésuite Amieu et le consul les obligent à se séparer. Dans la même ville, on trouve vers 1654 des personnes qui ne font pas leurs Pâques. L'une d'elles menace de se «faire Turc» plutôt que de se rendre chez le curé. En outre, les litiges et les disputes qui surgissent fréquemment dans les petites colonies «franques» nuisent aux affaires, et amènent les missionnaires à tenter des réconciliations.

Quant aux équipages de la vingtaine de bateaux qui accostent à Saïda chaque année, Nicolas Poirresson souligne leur ignorance et leur absence de pratique religieuse. En 1654, les tempêtes empêchent les matelots de venir au port faire leurs Pâques : on leur envoie un prêtre trois semaines après les fêtes. Les marins sont de grands blasphémateurs. C'est pourquoi, on introduit les punitions corporelles sur les vaisseaux français : le renieur de Dieu est attaché vingt-quatre heures à un poteau, et on lui donne de bons coups de palette sur les doigts¹⁰.

En Amérique, l'apostolat auprès des «Blancs» est souvent un obstacle à l'évangélisation des populations autochtones ou des esclaves. Ce n'est pas le cas au Levant, malgré certaines tensions. Pour les religieux, l'édification des «Francs» est au contraire une méthode d'approche des chrétiens locaux. C'est par eux que sont introduites les règles de dévotion de la Réforme catholique. Les premières années, les missionnaires s'occupent d'ailleurs avant tout des Européens. A Alep, les quelques enfants de «Francs» mariés dans le pays sont les premiers élèves de l'école des franciscains. Le 30 mars 1631, l'oraison des Quarante Heures organisée par les carmes pour la Saint Joseph s'achève par une procession menée par le Gardien de la Terre Sainte, au son de la musique jouée par quelques messieurs français. Après la cérémonie, un «hérétique» flamand converti fait une confession générale et une communion, dans la résidence du consul. Les capucins publient, à Alep et à Saïda, les indulgences que le pape leur a attribuées pour les Quarante Heures. Aussitôt, les franciscains protestent. Elles sont transférées, en 1705, à l'église des Maronites, non sans contestations. Bien plus tard, en 1756, lorsqu'à la demande de l'évêque maronite, le supérieur capucin les renou-

¹⁰ SOCG, 120, f.42rv, 43r, Brice de Rennes, Tripoli, 1641. ARSI, GALLIA, 95, III, f.563r-572r, Amieu, Saïda, 19 fév. 1647. Autre cas : SOCG, 196, f.21rv, 28r et f.31r, 36r. BN, Mss. Fr., Collection Moreau, 842, f.57r; *ibidem*, f.42rv, 43rv, 56v, 57v, 60rv, relations de Nicolas Poirresson, année 1653, 1654, 1655, publiées dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.2, p. 186-252. Sur les gens de mer, Alain CABANTOUS, *Le ciel dans la mer. Christianisme et civilisation maritime*, Paris, 1990, p. 67-120.

velle pour sept ans, le chroniqueur note que c'est là un des plus beaux privilèges de son ordre¹¹.

La congrégation de la Vierge à destination des Français de Saïda est instituée dès l'arrivée du jésuite Rigordi dans la ville. Elle est agrégée à la *Primaria* romaine en 1645, et présidée par un des principaux marchands. Jean Amieu conteste la manière dont celle-ci fut dirigée par son fondateur, qui instruisait quatre ou cinq dévots à des exercices plus susceptibles d'effrayer les autres que de les encourager à s'y joindre, ce qui réduisit rapidement le groupe à deux personnes. Prenant la relève à partir de 1646, il lui donne un nouvel élan, en l'ouvrant plus largement, à une quinzaine de membres. Il invite l'évêque du lieu à venir assister à une de ses séances, mais se heurte à l'opposition des capucins et des franciscains. La congrégation doit prêcher d'exemple. D'après Nicolas Poirresson, elle est très fréquentée à l'Avent et au Carême. Elle favorise la pratique de la confession et de la communion fréquentes, et la lecture de bons livres. Elle aide au rachat des esclaves. A Alep, les jésuites débute de la même façon une sodalité de l'Annonciation chez les Français dès 1631, et plus tard, placent à sa tête le consul Bonin, puis François Piquet. Pour la Saint Ignace, les membres de l'association, et d'autres, décorent la chapelle des religieux. Et presque toute la «nation» assiste à l'exposition du Saint-Sacrement, aux vêpres et à la bénédiction à l'occasion de la fête. En 1637, trois «principaux» maronites sont instruits. Le 29 juillet 1640, une congrégation de la Conception de la Vierge, composée d'hommes orientaux, demande à son tour l'agrégation à la *Primaria*, tandis qu'une autre, d'adolescents indigènes, commence à fonctionner. En 1641, à la demande des confrères, elles sont toutes deux transférées à l'église maronite¹².

¹¹ Sur le service des «Blancs» dans les colonies, voir Madalena OUDINOT-LARCHER, «La structuration diocésaine à l'intérieur d'une Eglise missionnaire : le Maranhao au XVII^e siècle», dans C.R.E.D.I.C., *Des missions aux Eglises : naissance et passation des pouvoirs*, XVII^e-XX^e s., Actes de la 10^e session, Bâle, 1989, Lyon, 1990, p. 54-83. Charles FROSTIN, «Premières évangélisations et pastorale en Amérique à la fin du XVII^e siècle : jésuites français, «indiens libres» et «nègres esclaves», dans *Transmettre la foi XVI^e-XX^e. Pastorale et prédication en France*, Actes du 109^e Congrès national des Sociétés Savantes, Dijon, 1984, Paris, 1984, p. 85-107. SOCG 99, f.307rv, 310rv, Luigi Ramiro, Alep, nov. 1630; *ibidem*, f.241rv, 242rv, 244rv, 247rv. Les indulgences des capucins : SOCG, 196, f.87r. Contestation des franciscains après leur transfert à l'église maronite : ACTA, 75, 12 janv. 1705, 12, *Soria*. Renouveau en 1756 : AGCR, p. 30, p. 56.

¹² Confrérie de Saïda : ARSI, GALLIA, 95, III, f. 563r-572r, Amieu, Saïda, 19 fév. 1647. BN, Mss. Fr., Fonds Moreau, 849, f.56rv, f.42v, f.60v relations de Nicolas Poirresson, 1653, 1654, 1655, publiées dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.2, p. 186-252. Confrérie d'Alep : ARSI, GALLIA, 95, I, f.411r-418r, Queyrot, Alep, 23 fév. 1636. *Ibidem*, f. 460r, Amieu, Alep, 24 août 1637. SOCG, 195, f.600rv, 601r, Amieu, Alep, 18

Dès le début, on voit s'affirmer chez les capucins la volonté d'agir auprès des chrétiens locaux. Sylvestre de Saint-Aignan, arrivé à Saïda, se rend compte qu'il n'apprendra jamais l'arabe à la fréquentation des marchands, et part vivre dans une grotte du Liban, pour y étudier auprès du Maronite *Khûrî* Ibrahîm. En 1640, lors du débat sur la réorganisation des missions à la mort du Père Joseph, Brice de Rennes s'écrit que les capucins ne sont pas faits pour jouer le rôle de chapelains pour quelques « Francs », ce qui convient mieux aux observantins, mais qu'ils sont destinés à prêcher dans les villes et les campagnes. Toutefois, la volonté d'apostolat auprès des autochtones se conjugue avec la nécessité de trouver des protecteurs et d'assurer aux nouveaux établissements des ressources suffisantes pour durer. D'où l'importance des Echelles et des fonctions exercées auprès des petites colonies européennes.

L'amitié d'un notable oriental peut également, surtout dans la montagne, assurer aux missionnaires la sécurité d'une nouvelle fondation. Ayant sans doute mis à profit leurs compétences médicales pour gagner des sympathies, les capucins sont introduits à Damas en 1637, grâce à la faveur d'un important personnage musulman. Michel de Rennes, lors de ses courses dans les montagnes en 1639, se lie d'amitié avec un émir druze, qui lui remet des lettres de protection pour les capucins. Et ils ouvrent un hospice dans son district, à Abey, avant 1651. En 1672, leur supérieur de Saïda demande à la Propagande d'approuver leur implantation à Ghazîr, au Kisruwân. Celle-ci, voulue par les cheikhs maronites du secteur, qui leur ont préparé une église et quelques cellules, était prévue depuis une quinzaine d'années, mais le projet n'a pu se réaliser à cause des guerres. En 1704, l'émir druze 'Abdallâh Abî-l-Lam' (Bellama) leur offre un hospice sur ses terres, à Salîma, dans le but de les y voir exercer la médecine. Les travaux débutent en 1706, et s'achèvent vers la fin de 1708. C'est le dernier établissement missionnaire ouvert par les capucins¹³.

déc. 1636. ARSI, GALLIA, 95, II, f.485v (latin); f.486r (arabe), demande d'agrégation, 29 juillet 1640. *Ibidem*, 95, I, f.497rv, Queyrot, Alep, 4 août 1640. *Ibidem*, f.494r, Amieu, 5 août 1640. *Ibidem*, f.511rv-512r, Amieu, Alep, 24 sept. 1641. *Ibidem*, f.509rv-510r, Chézaud, Alep, 24 sept. 1641.

¹³ Témoignage de Sylvestre de Saint-Aignan, 21 ans après son arrivée : SOCG, 197, f.107r-112v, 22 mai 1651. Brice de Rennes : BN, NAF, 10 220, p. 457-458. *Ibidem*, p. 140, Alep, 7 nov. 1633 : Michel-Ange de Nantes ne veut plus prêcher aux marchands, car cela le divertit d'apprendre l'arabe. Il demande des sermons tout faits pour se libérer de cette tâche. Installation à Damas : SOCG, 196, f.43r-46r; BN, NAF, 10 220, p. 261-262, 2 oct. 1637; *ibidem*, p. 233-256, 24 déc. 1637; *ibidem*, p. 347-348, ils quittent provisoirement Damas par manque d'effectif. Hospice d'Abey : BN, NAF, 10 220, p. 437-438, Michel de Rennes, Tripoli, 13 mars 1640; SOCG, 197, f.107r-112v, Sylvestre de Saint-Aignan, 22 mai 1651;

Comme un Europe, la promesse d'assurer à la population locale un service d'enseignement est un argument des religieux pour obtenir le droit de s'implanter, afin de se construire un réseau de relations tout en se garantissant des ressources stables. En 1625, une bulle d'Urbain VIII érige un Collège à Hawqa, non loin de Qannûbîn, pour la formation élémentaire des enfants de toutes les «nations» chrétiennes de Syrie, préparant les meilleurs à un enseignement supérieur qu'ils suivront à Rome. Ce collège n'a guère fonctionné. En avril 1626, le patriarche écrit qu'il a déjà 8 élèves, mais qu'il attend l'arrivée de la subvention promise. Le projet donne lieu à de grandes manœuvres entre capucins, franciscains et Maronites. Les premiers, après avoir espéré se voir confier l'institut de Hawqa, le veulent à Beyrouth. Mais patriarche et principaux maronites le souhaitent au Mont Liban. Jirjis Ibn Mârûn (Giorgio Maronio), évêque de Chypre, et son collègue Jirjis 'Amîra, futur patriarche, qui joue le premier rôle, pensent à Ehden, d'où le second est originaire. Le couvent de Mâr Ya'qûb dans cette dernière localité est effectivement confié aux Frères Mineurs, préférés aux capucins. La Propagande ne s'oppose pas à ce choix. En 1632, Ingoli écrit au consul de France à Saïda que la Congrégation ne veut rien faire sans les Maronites, mais que, si ceux-ci veulent remettre l'établissement aux Pères de Terre Sainte, il ne peut s'agir d'Espagnols. Il faut donc veiller à faire envoyer des Français, ce qui enlèverait du même coup un argument aux capucins. La même année, ces derniers prennent possession d'un monastère du Liban, donné par les Maronites. Après trois ans dans la montagne, ils se transfèrent à Tripoli à la chute de Fakhraddîn, et y fondent une mission permanente. Les franciscains laissent plus tard Mâr Ya'qûb de Ehden pour Harissa, au Kisruwân, où ils se fixent définitivement. Les carmes installés dans un couvent du Jubba Bsharrî en 1633, auprès de Monsieur de Chasteuil, pour se perfectionner en arabe, ouvrent un poste à Tripoli en 1645, et se partagent ensuite entre les deux lieux.

En 1634, à la suggestion de 'Amîra, la Propagande change de projet, et préfère ériger cinq ou sept écoles dispersées dans la montagne, plutôt qu'un collège unique. Mais leur réalisation, confiée à l'observantin Jacques de Vendôme, grand adversaire des capucins, est subordonnée à l'arrivée de 300 écus, qui se font attendre. L'expédition turque contre Fakhraddîn met fin à toute réa-

SOCG, 422, f.538rv, 539rv, 548rv, 10 août 1669, Brice de Rennes. Ghazir : SOCG, 437, f.89r, Saïda, 15 avril 1672 et f.90rv, 91r, certificat de la chancellerie consulaire de Saïda. SOCG, 531, f.111v, *sommario*. Salîma : ACTA, 74, 30 juin 1704, 11, *Soria*; SOCG, 589, f.335rv-336r, 1707; SOCG, 569, f.144rv, 145rv-153r, 1^{er} fév. 1709.

lisation concrète. En 1635, le testament de Vittorio Accorensse (Naṣrallâh Shalaq Al-'Aqûrî) fonde une rente pour permettre à des Maronites de poursuivre des études. Le patriarche 'Amîra et l'évêque Shadrâwî insistent à Rome afin que cet argent soit employé sur place, pour la réalisation des écoles prévues de longue date. Mais cette fois, Ingoli ne veut plus en entendre parler : les 150 écus envoyés à cette fin il y a dix ans, ont été consommés sans rien faire. A son avis, on peut croire avec quelque fondement, que ces prélats qui ne veulent pas envoyer d'enfants en Italie, souhaitent en fait capter l'héritage de Shalaq. Celui-ci, complété par une subvention de la Propagande, sert finalement à la fondation d'un collège à Ravenne (1648), accueilli sans aucun enthousiasme par les missionnaires et le clergé maronite, qui ont du mal à recruter des candidats, et continuent à préférer un enseignement sur place. Il est supprimé dès 1663¹⁴.

Les jésuites ont leurs propres projets de collège. Jérôme Queyrot, versé en grec, obtient du métropolite Malâtyûs Karma d'enseigner aux jeunes Melkites d'Alep à partir du 15 janvier 1629. Après l'échec des plans de la Propagande au Liban, il propose à la Congrégation, en 1636, l'ouverture d'un collège dans sa ville. En 1638, ayant expliqué la difficulté d'envoyer des étudiants pour le *Collegio Urbano*, il suggère que les théatins de Géorgie, les capucins et les carmes de Perse, lui adressent des enfants à Alep, où il les préparerait avant leur départ pour l'Italie, en échange d'une pension. En 1640, le patriarche Aftîmyûs Al-Ŝâqzî l'invite à venir ouvrir une école à Damas, pour y éduquer en particulier ses neveux. Il hésite, mais c'est l'occasion de s'implanter dans la pre-

¹⁴ Projets de Collège : Sarkis TABAR, *Fondation et premier siècle de vie du Collège Maronite, 1584-1684*, Thèse dactyl., Institut Pontifical Oriental, Rome, 1978-1979, T.1, p. 240-248. Tobia ANAÏSSI, *Bullarium Maronitarum*, op. cit., p. 134-137. Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rîkh al-Azmina*, op. cit., p. 326, p. 327. Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.7, p. 204. SOCG, 112, f.427r, 4 avril 1626, le patriarche maronite. SOCG, 115, f.280rv, 281r, Adrien de la Brosse, Beyrouth, 10 nov.1629; *ibidem*, f.284rv, le même, 10 août 1630; *ibidem*, f.285rv-286r, Luigi Ramiro, Alep, 28 déc. 1629. SOCG, 115, f.313rv, 314r, 319rv, Georges 'Amîra. SOCG, 199, f.208rv, 209r, 14 déc.1632, Ingoli au consul de Saïda (brouillon). SOCG, 104, f.212rv, Georges 'Amîra, 1^{er} mars 1634; *ibidem*, f.215r, 27 mars 1634; *ibidem*, f.219rv, 221rv, Jacques de Vendôme, 25 fév. 1634; *ibidem*, f.222rv, 223rv, le même, 26 mars 1634; *ibidem*, f.224rv, le même, 8 avril 1634; *ibidem*, f.225rv, décret de la Congrégation, 16 sept. 1634; *ibidem*, f.237r, Georges 'Amîra, 12 mars 1634. SOCG, 118, f.25rv, Andrea d'Arco, 28 fév. 1639; *ibidem*, f.128rv, 131r, 129rv, 130r, Georges 'Amîra, 10 fév. 1639; *ibidem*, f.132r, Ishâq Shadrâwî, 9 janvier 1639; *ibidem*, f.133rv, *ristretto* d'Ingoli. Sur le collège de Ravenne : Alfredo DIOTALLEVI, *L'abate Vittorio Scialac e il Collegio Maronita di Ravenna*, Bologne, 1991, 187 p.

mière ville de Syrie, siège du patriarcat, peu éloignée de surcroît d'Alep et de Saïda, et fréquentée par des marchands européens de passage. Il passe outre à l'avis peu favorable du Général, qui craint les dépenses excessives, et part finalement le 12 mai 1641. La désillusion ne tarde pas, car le patriarche ne tient pas ses promesses, les négociants occidentaux ne sont que deux dans la ville. Au bout de quatre mois, il est contraint de s'éloigner, lorsque le nouveau gouverneur de Damas impose une lourde taxe aux chrétiens. Mais l'insistance d'un haut fonctionnaire ottoman, le Grec de Candie Michel Condoleo, dont le fils avait suivi ses cours, le fait revenir, et se fixer définitivement, au début de 1644¹⁵.

En 1645, l'ouverture d'une mission à Tripoli, par Jean Amieu, paraît également inspirée des espoirs de fonder un collège au Liban. Et lorsqu'Abû Nawfal offre une terre aux jésuites à 'Ayntûra, en 1655-1656, l'enseignement, avec les soins médicaux, figure parmi les principaux bienfaits qu'il en escompte, pour son district du Kisruwân. Privés d'occupation à Saïda, délaissée par les marchands repliés à Acre, les Pères jugent le moment propice à cette nouvelle fondation. Car celle-ci offre un refuge dans la montagne contre les guerres et les épidémies, et des perspectives d'action auprès des chrétiens environnants, en toute liberté¹⁶.

Dans le cas d'Alep, d'autres considérations ont pesé dans la volonté des religieux d'y ouvrir un établissement. Cette ville est en effet une étape, sur la route du Caucase et du Golfe arabo-persique. Elle est le point de départ des caravanes vers la Mésopotamie, la Perse, l'Arménie, et au-delà, l'Inde et la Chine. On y voit passer les théatins, en route pour la Géorgie, ou des religieux por-

¹⁵ SOCG, 195, f.165v, 166r, Alep, 26 déc. 1629. ARSI, GALLIA, 95, II, f.428rv, 8 avril 1636. SOCG, 195, f.598rv, 599rv, 602r, 26 déc. 1636. *Ibidem*, f. 600rv, 601r. SOCG, 106, f.224rv, Alep, 13 mars 1637. SOCG, 107, f.249r, 8 août 1637; *ibidem*, f.166r, 16 oct. 1637; *ibidem*, f.165rv, 177r, 8 juillet 1637. SOCG, 118, f.115rv, 8 août 1638. ARSI, GALLIA, 95, I, f.495rv-496r, 12 sept. 1640; f.500r, 24 oct. 1640; f.504r, 16 avril 1641; f.506r, juin 1641; f.508rv-509r, Damas, 4 août 1641; f.514rv-515r, 21 oct. 1641, Alep; f.547rv, 25 nov. 1644.

¹⁶ ARSI, GALLIA, 95, I, f.522rv-523r, Amieu, 12 déc.1645. Projet à rapprocher sans doute des propositions de Tommaso Vitale da Montereale, 1643 (?) : SOCG, 196, f.65r-70r. Les capucins évoquent également un projet de séminaire à Tripoli à la même date : SOCG, 62, f.104r, janv. 1645. En 1648, un brouillon du Secrétaire fait état d'une proposition de missionnaires (sans doute capucins), d'ouvrir des collèges à Alep, Dyarbakir et Ispahan : SOCG, 417, f.24r-28v. Création d'Ayntûra : ARSI, GALLIA, 96, III, f.10rv, 15 mai 1651. Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.2, p. 298-299. Proposition de collège à 'Ayntûra : SC, MARONITI, 1, f.33rv-34r, Antoine Resteau, Saïda, 1657. Sur les activités des jésuites dans la première moitié du XVII^e siècle, et le rapport entre mission et enseignement, Bernard DOMPNIER, «L'activité missionnaire des jésuites de la province de Lyon dans la première moitié du XVII^e siècle», *M.E.F.R.M.*, 97, 1985, 2, p. 941-959.

tugais revenant de Goa. En 1630, les franciscains ont des projets de mission en Arménie à partir d'Alep. C'est aussi après avoir pris des contacts avec les Arméniens de la ville et appris leur langue que le jésuite Aimé Chézaud part en Perse pour servir la même communauté (1653). La mission des carmes est une étape pour leurs religieux établis à Bassorah, à Ispahan, à Shiras ou en Inde. Les capucins, qui prennent pied à Bagdad et à Ispahan en 1628, à Mossoul en 1636, à Urfa (1657) à Dyarbakir (1667), puis à Mardîn, font dépendre Alep de la province de Touraine, qui gère ces missions à partir de 1641. Les autres établissements de Syrie sont par contre rattachés à la province de Bretagne¹⁷.

Presque tous les postes missionnaires de la région sont fondés avant 1650. A cette date, les jésuites sont présents à Alep, Tripoli, Damas, Saïda. Les carmes sont installés au Mont Carmel, à Alep, à Tripoli et dans la montagne proche. Les capucins de la province de Touraine possèdent, avec leurs établissements d'Iraq et de Perse, l'hospice d'Alep. Ceux de Bretagne gèrent les postes de Saïda, Beyrouth, Tripoli, Abey, Damas, Chypre et Satalie. Après 1660, ils n'ouvrent que leur maison du Kisruwân (Ghazîr, 1672) et celle de Salîma (1704-1708), tandis que leurs collègues de Touraine poursuivent leur expansion en Mésopotamie jusque vers 1670. Les jésuites fondent 'Aynûra en 1656-1657. Leur seule création d'importance après cette date est celle de la mission d'Egypte, qui débute en 1696. Une tentative de Michel Nau de s'implanter à Mardîn vers 1681 se solde par un échec¹⁸.

¹⁷ Considérations sur le rôle d'Alep dans une lettre de la Propagande au Gardien de la Terre Sainte, déc. 1626 : Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.1, p. 40 et dans le rapport du capucin Jean-Baptiste de Saint-Aignan, qui indique les journées de distance entre les étapes des routes partant de la ville : SOCG, 423, f.176r-195r, Alep, 20 mars 1669. Plaintes d'Arvieux à propos des religieux portugais passant à Alep : AN, AE, B I, 76, f.120-123, 28 mars 1681. Chrétien de Saint Jean envoyé à Rome par les missionnaires d'Inde, malade à Alep : ARCD, Plut 245 H, non paginé, 29 mars 1679. Rapport du supérieur capucin des missions du Tibet, de passage à Alep en 1704 : ACTA, 75, 27 janvier 1705, 13, *Soria*. Projets franciscains : SOCG, 115, f.266rv, Alep, 7 août 1630 et Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.7, p. 172. Les carmes : SC, COLLEGI VARII, San Pancrazio, f.94rv, nov. 1669; carme revenant de Goa : SOCG, 120, f.24rv, Tripoli, 5 avril 1641; en 1706, les carmes d'Alep se plaignent des frais occasionnés par les passagers se rendant en Perse et en Inde : AN, AE, B III, 231, pièce 93. Théatins partant en Géorgie : SOCG, 106, f.209rv, 23 déc. 1636; *ibidem*, f.253r. Les capucins : HILAIRE DE BARENTON, *La France catholique au Levant...*, op. cit., p. 91-96, 1640. Lettre de Pacifique de Provins au Cardinal Ludovisi, 10 janv. 1623, éditée dans IGNAZIO DA SEGGIANO, «Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini nel Vicino Oriente», art. cit., p. 122-123.

¹⁸ Annonce de son projet de Mardîn par Michel Nau : SOCG, 470, f.92r. An-

La *Terra Santa* possède deux couvents à Jérusalem, à Saint-Sauveur et au Saint-Sépulcre. En Palestine, elle a un hospice à Jaffa, à Rama, à Bethléem, à Acre et à Nazareth. Elle est implantée en outre à Saïda, à Tripoli, à Harissa, à Damas, à Alep et à Alexandrette. Nous avons vu que son hospice de Saint Jean en Judée ('Ayn Karîm), obtenu pour la première fois en 1621, ne lui est définitivement acquis, et ne commence à se développer qu'après 1676. En 1693, les missions franciscaines d'Egypte sont rattachées à la *Terra Santa*. Celle de Lattaquié, fondée par la Propagande en 1717 pour des religieux réformés, lui est également confiée en 1733.

Cette chronologie des fondations, presque toutes regroupées dans la première moitié du XVII^e siècle, n'a rien d'original. C'est la grande époque de l'expansion des jésuites, des capucins et des carmes en France, à laquelle les missions du Proche-Orient sont rattachées. C'est aussi le moment où le pouvoir politique, en métropole comme au Levant, appuie le plus directement ces institutions religieuses, les capucins étant les principaux bénéficiaires de ce soutien¹⁹.

LES EFFECTIFS

«La moisson est abondante, les ouvriers peu nombreux». La parole évangélique revient comme un leitmotiv sous la plume des religieux latins, surtout dans la première moitié du XVII^e siècle. Elle exprime moins une observation réaliste, du problème des effectifs dans les missions, qu'une espérance, de la multitude des conversions prochaines. En réalité, un afflux plus massif de propagandistes catholiques aurait sans doute soulevé une hostilité plus vive des autorités ottomanes, des notables musulmans, et des hiérarchies chrétiennes, et définitivement compromis la présence de l'Eglise romaine dans l'Empire.

C'est la *Terra Santa* qui dispose des bataillons les plus nombreux. Nous n'avons pas de chiffres précis pour le début du XVII^e

nonce de son départ d'Alep par le consul : AN, AE, B 1, 76, f.134-136, 1^{er} juillet 1681.

¹⁹ Jean MAUZAIZE, *Le rôle et l'action des Capucins de la Province de Paris...*, op. cit., T.1, p. 60-95. Sur le soutien politique et financier de la monarchie aux capucins du Levant dans la première moitié du XVII^e siècle, *ibidem*, T. 3, p. 1183-1209. Dominique DINET, *Vocation et fidélité*, Paris, 1988, p. 102-117. Bernard DOMPNIER, *Enquête au pays des anges. Les capucins de la province de Lyon aux XVII^e et XVIII^e siècles*, s.l., 1990, dactyl., p. 38, 38 bis.

siècle. D'après les indications d'Eugène Roger, la Custodie compterait entre 90 et 110 religieux vers 1620, tous couvents confondus²⁰. Plus tard, des bilans plus rigoureux donnent les résultats suivants :

**NOMBRE DE RELIGIEUX FRANCISCAINS DE LA TERRE SAINTE
(1680-1727)**

Année	Prêtres	Laïcs	Total	Source
1680	71	44	125	LEMMENS, <i>Acta</i> , op. cit., T.1, p. 374-377
1699	117	84	201	CIVEZZA, <i>Storia</i> , op. cit., VII, III, p. 482
1703	74	60	134	SOCG, 550, f.28rv, 13 janv. 1704
1717	102	50	152	ACTA, 87, 23 août 1717, 45, <i>Terra Santa</i>
1727	155	59	214	CP, 76, MELCHITI, f.308v, avril 1727.

Les statuts de la *Terra Santa* confirmés par Benoît XIV le 7 janvier 1746, fixent les effectifs à 100 prêtres et à 60 laïcs, dont le nombre peut être augmenté par le ministre général de l'ordre, à la demande du *discretorio*. En 1783, un projet de répartition prévoit 67 prêtres et 15 frères en 15 lieux, sans compter Jérusalem, Beth-léem et Nazareth²¹.

Une caractéristique du personnel de la *Terra Santa* est son manque total d'homogénéité, qui pose de constantes difficultés de gestion. La remarque faite par le chroniqueur capucin d'Alep en 1794, à propos de ses collègues Frères Mineurs, est valable pour l'ensemble de la période étudiée :

« Mais ces Pères, quoique de même ordre, sont de diverses Provinces, de diverses Dominations, de divers climats, par conséquent d'humeurs différentes, d'inclination particulière, ne s'ympathisent (*sic*) guère ensemble. Voilà la source capitale et la plus ordinaire de leurs discordes »²².

Une liste du 14 janvier 1704 nous donne le détail suivant :

²⁰ Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique...*, op. cit., p. 378-380.

²¹ Basilije PANDZIC, « L'interesse della S.C. per la Terra Santa », *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, op. cit., vol.II, p. 414-415. CP, 140, MISSIONI, f.260v, 3 juin 1783.

²² AGCR, AD 106, p. 142.

LISTE DES PÈRES QUI SE TROUVENT EN CUSTODIE

(Source : SOCG, 550, f.29rv-30r, 14 janvier 1704)

<i>Pères italiens et cismontains</i>	: 47*
Mais on trouve parmi eux	: 2 «di Francia» 1 «Germano» 1 «di Portugallo»
Répartis en	: 1 Gardien 1 Secrétaire 19 réformés 20 observantins 2 récollets
<i>Pères espagnols</i>	: 20
Répartis en	: 19 observantins 1 Récollet
<i>Français et autres ultramontains</i>	: 11
dont	: 1 Irlandais
Répartis en	: 2 réformés 2 observantins 2 récollets 4 du Tiers-Ordre
Total	: 78**
* : le document indique 46	
** : le document indique 74	

Nous n'avons pas jugé utile d'ajouter à ce tableau la liste des 60 laïcs dont la répartition par nation et obédience ne modifie pas l'impression d'ensemble. Nous retrouvons ici toutes les divisions propres à l'Ordre des Frères Mineurs à cette époque. La partition traditionnelle entre *Cismontani* et *Oltramontani* s'accompagne de surcroît de la distinction, parmi ces derniers, entre les Espagnols et les autres. Les Italiens sont les plus nombreux, mais une bonne partie d'entre eux provient des territoires espagnols (puis également autrichiens) de la Péninsule. La dénonciation régulière, par les diplomates et les religieux français, de la domination des sujets du Roi Catholique sur la *Terra Santa* n'est pas entièrement infondée. Hommes et argent doivent, au moins en partie, suivre les mêmes chemins, transiter par les mêmes couvents. Les ministres généraux, qui ont la haute main sur le recrutement des Pères de la Terre Sainte, sont le plus souvent ressortissants espagnols. Les faibles effectifs français illustrent les limites de la politique monarchique de

protection sur la *Terra Santa* : des religieux plus nombreux en Palestine et des aumônes plus abondantes auraient sans doute renforcé le poids du Très-Chrétien aux Lieux Saints²³.

L'organisation interne de la Custodie doit prendre en compte les enjeux politiques. Nous avons déjà évoqué l'exigence française, de désigner un curé de la « nation » dans les Echelles où les Frères exercent le service paroissial. Le supérieur, ou Gardien du Mont Sion, élu par le chapitre général de l'Ordre ou désigné par le Ministre général, doit toujours être italien. Par un décret de 1654, la Propagande s'accorde le droit de le confirmer. En 1645, on institue à côté du Gardien, deux *discreti*, dont l'un doit toujours être espagnol, et l'autre français. Un troisième, italien, est prévu à partir de 1663, et un quatrième, allemand, est rajouté par les statuts de Benoît XIV. Le *discretorio* gouverne la *Terra Santa* en l'absence du Gardien, et se choisit alors un président. Les aumônes provenant essentiellement des terres espagnoles, le Procureur général doit toujours appartenir à cette nation. En 1741, lorsque le Gardien s'oppose à ces prérogatives, le Roi d'Espagne écrit à Rome pour rappeler qu'il est le principal bienfaiteur de la Terre Sainte, et qu'il attend le respect de ces règles traditionnelles, qui prévoient aussi que les couvents de Saint Jean en Judée, de Rama, de Jaffa, de Damas, de Harissa, de Nicosie et de Constantinople, soient occupés exclusivement par ses sujets²⁴.

On constate également dans ces chiffres de 1704 la prédominance des observantins, (42) sur les familles réformées (21 réformés, 5 récollets, 4 du Tiers Ordre, 6 indéterminés, total : 36). Urbain VIII, qui voulait réformer l'Observance, a favorisé les Réformés par différents moyens. Ces derniers obtiennent la charge de Gardien au moment où ils accèdent aux principales fonctions dans l'Ordre. Le Collège de San Pietro in Montorio à Rome, où le vétéran de la Terre Sainte Tommaso Obicini da Novara enseigne l'arabe à partir de 1622, leur est attribué par un décret du pape, en 1626. Ils sont à la tête de la *Terra Santa* sans interruption de 1628 à 1651, et lui donnent une ferme impulsion missionnaire. Cependant, la vive résistance des Observantins l'emporte, et ceux-ci détiennent la direction de la Custodie pendant la plus grande partie du siècle et demi suivant. L'unité de l'organisation dépend en grande partie de la personnalité du Gardien, nommé pour trois ans²⁵.

²³ P. PEANO, « Frati Minori simpliciter dicti », *Dizionario degli istituti di perfezione*, T.4, col.839-860. Raimondo SBARDELLA, « Riformati francescani », *ibidem*, vol. 7, col.1723-1743.

²⁴ Basilije PANDZIC, « L'interesse della S.C. per la Terra Santa », art. cit., p. 414-417. Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 30-36.

²⁵ Arduino KLEINHANS, *Historia studii linguae arabicae et collegii missionum*

Nous avons vu que la tâche de la *Terra Santa* était triple : la garde des Lieux Saints, les fonctions paroissiales au service des «Francs» des Echelles, et l'apostolat auprès des chrétiens d'Orient. En fait, la majorité des religieux est employée dans les couvents et dans les services liturgiques. En 1704, le Gardien Buonaventura da Maiori se plaint du manque d'organistes, de choristes, d'artistes et de prédicateurs. Il n'a personne pour tenir les chroniques²⁶.

Au début, les Frères sachant l'arabe, et donc capables de s'appliquer auprès des Orientaux, sont peu nombreux. En 1629, le Gardien décide d'installer à Nazareth ceux qui doivent se perfectionner dans la langue. Dès cette époque, quelques-uns sont qualifiés pour prêcher, enseigner et confesser la population locale. Mais un rapport de Giacinto da Verona à la Propagande déplore, en 1636, la grande pénurie de Frères aptes à ces fonctions, et n'en dénombre que trois, un au Caire, un à Alep et un à Jérusalem. Le Français Pierre Maboul arrivé à ce moment-là, qui a suivi les cours d'arabe de Tommaso Obicini da Novara à San Pietro in Montorio, est incapable de dire un mot dans cette langue, et est envoyé se perfectionner à Alep. Antonio dell'Aquila, qui est également disciple de Tommaso, passe trois ans à Nazareth pour se mettre au niveau. C'est là aussi qu'on envoie Antonio da Virgoletta, auprès du trucheman de la *Terra Santa*, pour ses débuts en 1638. Les années suivantes, la pénurie d'arabisants s'aggrave sans doute. En 1656, le Gardien ne mentionne que deux religieux sachant l'arabe présents en Terre Sainte, et un le grec, sur un total de 27 Pères²⁷.

En 1680, un de ses successeurs indique en revanche 6 prêtres arabisants, 6 autres qui étudient la langue, et 4 qui la comprennent (total : 16), plus quelques-uns qui savent le grec et le turc, pour un total de 71 Pères dans la Custodie. Le même Gardien, répondant aux imputations

OFM in conventu ad S. Petrum in Monte Aureo Romae erecti, Quaracchi, 1930, p. 7-10. Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.7, p. 141 et remarques de l'éditeur en note. Raimondo SBARDELLA, «Riformati francescani», art. cit., col. 1732-1733.

²⁶ SOCG, 550, f.28rv, 13 janv. 1704.

²⁷ Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.7, p. 163, 165. SOCG, 115, f.266rv, Giovanni Fermo da Bergamo, Alep, 7 août 1630; *ibidem*, f.267rv-268r, même date. SOCG, 104, f.194, 16 janvier 1633, Vincenzo da Gallicano, Alep; *ibidem*, f.207r, le même, avril 1633; *ibidem*, f. 194rv, le même, Jérusalem, 16 oct. 1633. SOCG, 106, f.163rv-164rv, Giacinto da Verona, Jérusalem, 10 oct. 1636; *ibidem*, f.239rv, Pierre Maboul, Alep, 14 juillet 1637; SOCG, 107, f.157rv, 158r, Antonio dell'Aquila, Alep, 8 oct. 1637; *ibidem*, f.126r-128r, Antonio da Virgoletta, Nazareth, 8 avril 1638; *ibidem*, f.135rv, le même, Alep, 10 juillet 1638. Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.1, p. 370 (1656). Arduino KLEINHANS, *Historia studii linguae arabicae et collegii missionum...*, op. cit., p. 37-39.

du capucin Justinien de Neuvy, prétendant, lors de son passage à Rome, que les cordeliers se mêlent de mission sans connaître les langues, signale l'existence d'un enseignement de l'arabe, à Damas pour les Frères espagnols, et à Alep pour les autres. A partir de cette date, pendant la période pour laquelle nous avons trouvé des chiffres, on assiste à un accroissement du nombre des «missionnaires»²⁸.

**NOMBRE DE RELIGIEUX SACHANT L'ARABE
PARMI LES FRÈRES MINEURS DE LA TERRA SANTA**

(Sources : MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale delle Missioni Francescane*, op. cit., livre VII, part. 3, p. 461-464; SOCG, 577, f.664r-666r, 10 sept.1710; SOCG, 587, f.252r-257v, 3 déc.1711; CP, 76, MELCHITI, f.302r-308v, avril 1727; SC, MISSIONI MISCELLANEE, 1, f.458r-474r, 28 juin 1736; Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 175-215, Relation du Gardien Dominici, 1760.)

	1699 ar.	1711 ar./n.	1715 ar./n.	1727 ar./n.	1736 ar.	1760 ar.
St-Sauveur	3	1/39	6/	3/20	6/**	5
'Ayn Karîm	1	1/6	1/	1/7		1
Bethléem	1	1/9	1/	2/9		3
Nazareth	1	1/6	1/	1/8	3/	3
Jaffa				1		
Rama	1	1/1-2	1/	2	4/0	1
Acre	1		2/1	2/4	5/0	1
Saïda			1/	1/2		1
Harissa	1	2/0	2/0	2/0		
Tripoli		0/3	3/	2/	5	
Damas	3	6/0	6/0	3/		6
Alep	5	4/2	4/1	8/1		5
Alexandr.	1*		/2	/1		
Lattaquié						1
Total	17 + 1*	17/66	28/	28/52		27
ar. : sait l'arabe (ou l'étudie) n. : ne sait pas l'arabe * : sait le grec ** : 2 «curés arabes», 2 «visiteurs et catéchistes», 2 «sachant le turc» Alexandr. = Alexandrette						

²⁸ SOCG, 432, f.427rv-430v, 20 nov. 1670 : 4 Pères sachant l'arabe sont morts de la peste, mais ceux qui étudient à Bethléem pourront bientôt les remplacer. CP, 27, TERRA SANTA, f. 120rv, 121r (1677), f.116rv-117rv (1680). Leonhard LEMMENS (édit.), *Collectanea Terrae Sanctae*, op. cit., p. 86-88. Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.1, p. 248-257. SOCG, 470, f.277r-281r, 1678 : le Gardien a apparemment obligé des Frères à étudier l'arabe, sur une injonction de Rome.

Nous avons exclu de notre tableau les établissements d'Égypte (Damiette, Alexandrie, Rosette, Grand Caire, Fayoum, Vieux Caire) et de Chypre (Larnaca et Nicosie), où la *Terra Santa* compte également des connaisseurs du grec et de l'arabe, au service des Orientaux. Ces chiffres ne sont pas toujours complets : le rapport de 1760 mentionne bien l'activité missionnaire des Frères Mineurs de Harissa, mais s'abstient d'en indiquer le nombre.

Au total, si l'apostolat auprès des chrétiens locaux n'est pas la principale activité des Frères Mineurs, l'effort de formation s'intensifie. Le rapport du 19 janvier 1700 indique Damas et Alep comme des «collèges» pour enseigner l'arabe à des religieux (de même que Le Caire et Nicosie, consacrée au grec). Dans chacune des villes, un ancien est désigné comme «lecteur». Dans la première, il n'y a qu'un étudiant à cette date, et deux dans la seconde. En 1727, on trouve par contre six Frères débutants à Alep, tous anciens du collège romain de San Bartolomeo in Isola, qui a commencé à fonctionner en 1709.

La progression du nombre d'arabisants, et des lieux où ils se répartissent, témoigne d'une volonté missionnaire plus ferme, et du développement simultané du nombre de fidèles arabes attachés aux Franciscains, qui ne cesse de croître pendant le XVIII^e siècle. Les gardiens recourent d'ailleurs, à partir de ce moment, au terme de «missionnaire» pour caractériser les Pères de la Terre Sainte pratiquant la langue locale. En 1715, Lorenzo di San Lorenzo précise qu'il a décidé, pour des raisons qu'il n'explique pas, d'en envoyer trois à Tripoli, alors que l'apostolat auprès des chrétiens de cette ville était jusque là réservé aux capucins, aux jésuites et aux carmes. Il a voulu aussi que le curé français de Saïda sache l'arabe, afin qu'il puisse entendre les confessions des Orientaux. En 1760, les Frères arabisants se partagent entre la fonction paroissiale et celle de maître d'école²⁹.

Ainsi, la *Terra Santa* est incontestablement la première institution missionnaire en Syrie au XVIII^e siècle, par le nombre de ses établissements desservant des chrétiens orientaux, et de ses Frères employés à cet effet.

Image assez différente de la tradition historiographique, qui tend à réduire toute l'activité du catholicisme latin dans la région à celle des jésuites. D'autant plus que, durant les premières décennies de présence missionnaire au Levant, ce sont les capucins qui ont fait

²⁹ Tarcissio CANDUCCI, *Il Collegio Missionario di San Bartolomeo all'Isola Tiberina*, Rome, 1967, p. 33-56. Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.1, p. 248-257, p. 370, p. 374-377, p. 379-381; T.2, p. 178-215. MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale delle Missioni Francescane*, op. cit., livre VII, part. 3, p. 463-464. CP, 76, MELCHITI, f.305v, avril 1727. SOCG, 601, f.369r-375r, 6 avril 1715.

preuve du plus de dynamisme. En 1639, les provinces de Touraine et de Bretagne ont ensemble 22 prêtres et 6 laïcs dispersés dans 11 résidences en Orient (la Syrie, plus l'Égypte, l'Éthiopie, Chypre, Sattalie, Bagdad et Ispahan). Dans notre zone, ils se répartissent entre Saïda (2 prêtres, un laïc), Beyrouth (2 prêtres), Tripoli (2 prêtres), Damas (2 prêtres) et Alep (5 prêtres et un laïc), soit 13 prêtres et deux laïcs en tout. En 1651, les effectifs ont progressé, puisque la province de Bretagne compte 15 prêtres en Syrie, et que les Pères de Touraine sont trois ou quatre, plus un laïc, vers la même date, à Alep. Sans doute ces chiffres ne sont-ils plus dépassés par la suite. Dans la métropole syrienne, le nombre de prêtres n'excède jamais 4 au XVIII^e siècle, et reste même généralement en-dessous. Dans les missions relevant de la Bretagne, un rapport de 1715 fait mention de 12 prêtres et de trois laïcs pour six établissements, Beyrouth étant abandonné ces années-là, au profit de Salîma³⁰.

Les jésuites commencent fort modestement. Après l'échec de 1625, deux Pères retournent à Alep en 1627. L'un d'eux rentre presque aussitôt en France, laissant son compagnon seul pendant un an et demi. En 1633, ils sont trois Pères et un laïc pour toute la Syrie. En 1651, les effectifs se sont élevés, puisqu'ils se distribuent en un prêtre et un laïc à Alep, un laïc seul à Tripoli, 2 prêtres (3 en 1653) et un laïc à Saïda, 2 prêtres et un laïc à Damas, soit 5 Pères et trois Frères en tout. En 1675, ils sont 8 prêtres et 4 coadjuteurs. On a une impression de grande stabilité, voire de légère progression des effectifs au XVIII^e siècle. En 1712, ils sont 3 «ouvriers» à Alep, 3 à Damas, et 8 prêtres partagés entre Le Caire, Saïda, Tripoli et 'Ayn-tûra (total : 14). En 1730, les six résidences comptent 12 Pères et 6 Frères (total : 18). Un rapport non daté, rédigé vraisemblablement vers 1760, fait encore état de 8 prêtres et 7 laïcs (total : 15) répartis entre les mêmes lieux. Après la suppression de la Compagnie en France en 1764, le Levant devient un refuge pour les religieux. Aussi, les chiffres avancés en 1773 indiquent-ils des effectifs nettement gonflés. Une note du supérieur de la Syrie Désorgues donne 4 Pères et 2 Frères à Alep, 4 Pères et un Frère à Damas, un Père à 'Ayn-tûra, et un total de 24 religieux, dont 15 prêtres, pour tout son ressort. A peine quelques jours plus tard, le supérieur de Tripoli Royde compte 2 Pères et 3 Frères à Tripoli, 3 Pères et 2 Frères à 'Ayn-tûra, ce qui donnerait un total de 21, dont 13 prêtres. La bulle papale de suppres-

³⁰ SOCG, 288, f.28r, *Familia Palestinae*, Province de Bretagne et de Touraine, 18 juillet 1639. SOCG, 197, f.107r-117v, rapport de Sylvestre de Saint-Aignan, 22 mai 1651. SOCG, 470, f.427r-430r, 1662. SOCG, 599, f.332r-338v, *sommario*, et 341r-359v, Dorothée de la Trinité, Saïda, 28 janv. 1715. HILAIRE DE BARENTON, *La France catholique au Levant...*, op. cit., p. 91-96 (1640).

sion de la Compagnie est arrivée en Orient en 1774, mais en 1777, les jésuites sont encore 8 Pères et 3 Frères, en Syrie et en Egypte³¹.

Les carmes déchaux, implantés à Alep en 1625, installés au Mont Carmel en 1633, chassés en 1636, avant d'y revenir peu après, sont toujours très peu nombreux en Syrie, pendant les deux siècles.

NOMBRE DE CARMES DÉCHAUX EN MISSION (1651-1829)

(Sources : SOCG, 197, f.107r-117v, rapport de Sylvestre de Saint-Aignan, 22 mai 1651. Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 175-215, Relation du Gardien Dominici, 1760. SC, *Missioni Miscellaneae*, 13, p. 265, p. 283 (1765), SC, *Collegi Vari*, San Pancrazio, *passim*)

	Alep	Tripoli/Liban	Carmel/Acre	Total/Missions
1651	2	2	1P/1F	
1669	5P/1F	1P/1F		
1671	1P/1F	2P		27
1675	3P/1F	1P/1F		23
1699	4 en tout			17
1700	« «			21
1705	« «			18
1706	2P/1F	3	4-5	
1730			4	
1760	1	1	2	
1761	1		2	
1783	1	1		30
1788	2	1		23
1789	2	1	2	21
1829	0	1	1	10

P : Prêtre; F : Frère

Le total de missionnaires figurant dans la dernière colonne est celui qui apparaît dans le registre de San Pancrazio. Il inclut les missions de l'ordre en Perse, en Iraq, en Inde et en Chine, dont le nombre a varié pendant la période étudiée.

³¹ SOCG, 197, f.107r-117v, rapport de Sylvestre de Saint-Aignan, 22 mai 1651. CP, 7, MISSIONI, f.428r-435v, *Catalogus missionarium S.J. in diversis Mundi partibus anni 1653*. ARSI, FRANCIA, 15, *Catalogus tertius*, f. 118v, 1675. SOCG, 589, f.294rv-295rv, Tripoli, 20 déc. 1712. Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 2, p. 400, *status missionis*, 1730 et p. 599-600, rapports de 1773. SC, MISSIONI MISCELLANEAE, I, f.396r-398v : liste non datée des jésuites français versés dans les missions. La comparaison des noms avec ceux de 1773 (Rabbath, ci-dessus) et la consultation des listes du P. Gabriel LEBON, *Missionnaires jésuites du Levant dans l'ancienne Compagnie (1523-1820)*, Beyrouth, 1935, 170 p. dactyl., me permettent de la dater des environs de 1760. Indication du nombre de jésuites en 1777 dans AN, F5, A 20, Col., f.3r-17r. Voir aussi la liste établie par Charles LIBOIS, «Les Jésuites de l'Ancienne Compagnie en Egypte», *A.H.S.I.*, 1982, p. 161-189.

C'est dans la seconde moitié du XVII^e siècle, et jusque vers 1710, qu'ils ont les effectifs les plus fournis (mais toujours très modestes) et qu'ils se montrent le plus actifs dans le champ missionnaire. Une longue interruption des données chiffrées ne permet pas de reconstituer une évolution pour le XVIII^e siècle. A Alep, ils sont presque constamment deux Pères, parfois avec un laïc, entre 1758 et 1789.

Au total, jésuites, capucins et carmes emploient une quarantaine de personnes, prêtres et laïcs, en Syrie, entre 1650 et 1770. Chypre et l'Égypte mis à part, les Pères de la Terre Sainte peuvent compter sur un nombre d'arabisants variant entre 20 et 30 au XVIII^e siècle. A Alep, les prêtres des trois premières congrégations sont le plus généralement 8 ou 9, entre 1650 et 1780, le nombre des Frères Mineurs présents dans la ville oscillant de 5 à 10 entre les mêmes dates. Ces chiffres sont modestes, mais il faut les rapporter au nombre de chrétiens. En 1760, le Gardien indique 12 prêtres missionnaires à Alep, ce qui n'est pas négligeable à côté d'un clergé catholique composé de 13 prêtres « grecs », 4 arméniens, 3 syriens, plus les Maronites, pour lesquels il ne donne pas de chiffres (5 normalement). La même relation attribue 7 prêtres aux « Grecs schismatiques », 20 aux « Arméniens hérétiques », 10 aux « Syriens hérétiques ». A Damas, elle dénombre 10 religieux latins pour 18 prêtres « grecs » catholiques (dont 4 moines basilien), 3 maronites, et 2 syriens catholiques. Les « Grecs schismatiques » disposent dans cette ville de 12 prêtres, les Arméniens « hérétiques », d'un seul, de même que les Syriens « hérétiques »³².

Sur des données lacunaires, et des chiffres si faibles, il est difficile de fonder une analyse de l'évolution des missions. Une variation importante des effectifs est généralement liée à la forte mortalité des religieux, notamment lors des très fréquentes épidémies de peste, quand un membre volontaire de chaque ordre va s'exposer au soin des malades et des morts. En 1670, Teofilo di Nola déplore, par suite de la contagion, le décès de 9 prêtres et 3 laïcs de la Terre Sainte, dont 4 qui savaient l'arabe. En 1711, la peste emporte 7 religieux franciscains à Acre, 2 à Rama, 1 à Saïda, 1 à Bethléem, deux autres étant encore malades au moment du rapport³³.

Pendant la première partie du XVII^e siècle, les ordres religieux

³² Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 175-215.

³³ SOCG, 432, f.425rv, 432r, 17 nov. 1670. SOCG, 579, f.187rv, 30 juin 1711. SC, COLLEGI VARI, San Pancrazio, f. 94rv, 1669 : 7 Pères, 3 Frères, morts en mission. ARSI, GALLIA, 106, f.572r-573v, 26 déc. 1744 : 5 jésuites, dont 3 prêtres, morts de la peste en 3 mois. AGCR, AD, 106, p. 79-80 (2 morts de la peste à Alep en 1762; p. 95 (1 en 1783); p. 105 (2 à Lattaquié en 1787).

sont confrontés à la question du recrutement des missionnaires, chacun à sa manière. Nous avons vu que les jésuites étaient peu nombreux les premières années, ce qui gêna certainement leur expansion, jusque vers 1660. Lorsque Jean Amieu décède, la mission de Tripoli n'est occupée que par un Frère seul, pendant quatre ans, par manque de personnel. A Alep, les congrégations des hommes et des jeunes gens sont interrompues vers 1656, car le seul Père présent, arrivé depuis peu, ne sait pas l'arabe. Il ne peut recommencer à les réunir qu'au bout de deux ans de séjour. Nul doute que les difficultés financières de ces missions, très endettées, survivant dans la misère, aient influé sur l'envoi parcimonieux de religieux. Dans ses lettres aux membres de la Compagnie, le Général ne cesse de les mettre en garde contre toute initiative, toute fondation nouvelle, qui risquent d'entraîner des dépenses supplémentaires, et compromettre, par l'endettement, ce qui a déjà été entrepris. La province de Lyon, dont dépendent les missions de Syrie, traverse une période financièrement difficile dans les années 1630, qui ne lui permet guère de subvenir aux besoins des Pères d'Alep. Ces embarras conduisent au rattachement du Levant à la province de France, en 1642. Mais ce n'est que dans les années 1660 que les missions jésuites disposent de revenus fixes, provenant du placement d'aumônes³⁴.

Les capucins, soutenus dès l'origine par la générosité de la Cour et des grands, ne connaissent pas les mêmes difficultés. En 1632, ils déplorent des défections, heureusement compensées par des volontaires. En 1639, ils quittent provisoirement Damas, où ils viennent de s'implanter, par manque de personnel, après le départ de trois religieux pour l'Inde, et la capture d'un autre par les pirates barbaresques. Au moment de la réorganisation qui suit la mort du père Joseph, il est question de délaissier des missions. Les Pères de Syrie suggèrent alors d'abandonner celles de Perse qui coûtent cher, pour

³⁴ Presque toutes les lettres des jésuites de Syrie évoquent leurs difficultés de subsistance les premières décennies. Celles de 1636 donnent des précisions sur les difficultés de la Province de Lyon à cette date, chargée de dettes, tenue à entretenir une soixantaine de religieux lorrains et allemands réfugiés, suite à la guerre : SOCG, 195, f.598rv, 599rv, 602r, Queyrot, 26 déc. 1636 et f.600rv, 601r, 18 déc. 1636. A confronter avec l'image, assez différente, donnée de la province de Lyon par Bernard DOMPNIER, « L'activité missionnaire des jésuites de la province de Lyon dans la première moitié du XVII^e siècle », art. cit. Sur les ressources, voir aussi Georges LEVENQ, *La première mission de la Compagnie de Jésus en Syrie 1625-1774*, Beyrouth, 1925, p. 29-32. Sur la question des effectifs dans les années 1650, relation de Nicolas Poirresson, 1656-1657, dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.2, p. 264, 280, 287. Minutes des lettres du Général aux missionnaires : ARSI, GAL-LIA, 39, *Epistolae Generalium ad patres extra Galliam*, 1609-1663, f.93v, 19 juin 1636; f.95rv, 1 janv. 1637; f.96v, 20 juillet 1637; f.114v, 28 janv. 1640; f.115rv, même date; f.116v, 29 oct. 1641, etc...

conserver celles de Palestine, qui reçoivent sur place de bonnes aumônes, et ils demandent l'envoi d'«ouvriers» supplémentaires³⁵.

Au même moment, les problèmes de recrutement chez les Pères de la Terre Sainte tiennent au passage de l'observance à la réforme. Le 10 juin 1636, Giacinto da Verona déplore d'avoir trop de vieux religieux à charge, et en demande le renouvellement. Dans une autre lettre déjà citée, il se plaint du manque de *frati*, et de l'absence presque totale de religieux sachant l'arabe. Ceux qui ont été envoyés, assure-il, étaient tout juste utiles pour le cimetière. Il a expédié des patentes en Europe pour d'éventuels candidats, mais n'a pas eu de réponse. En fait, une opposition se manifeste dans l'Ordre contre un recrutement direct des religieux par le Gardien de la Terre Sainte, le Ministre général voulant garder la haute main sur le choix. En 1638, Andrea d'Arco assure qu'on a empêché de venir ceux qu'il avait personnellement choisis, et qui n'étaient pourtant pas des vagabonds. Il se plaint plusieurs fois de la qualité de ceux qui lui sont adressés, et donne des conseils aux cardinaux, sur les vertus d'un bon candidat, proposant que les «missionnaires» soient tous des réformés. Il s'oppose néanmoins à un projet de la Congrégation, de renvoyer tout le monde en chrétienté, sauf trois ou quatre Frères. Par la suite, des Gardiens continuent à revendiquer le droit au recrutement direct. Ils envoient des patentes aux religieux volontaires, contre l'avis de la Propagande, qui leur demande de ne pas recourir à ce privilège, et de réserver la désignation des candidats aux Ministre et Procureur généraux de l'Ordre³⁶.

Pour favoriser les vocations missionnaires, les papes ont accordé des faveurs aux étudiants du collège de San Pietro in Montorio et aux Pères de la Terre Sainte. Ceux qui retournent dans la province d'origine à la fin de leurs études sans avoir été en mission, doivent normalement être placés dans un des principaux couvents de leur choix. Ceux qui ont été six ans en Orient peuvent également désigner

³⁵ Jean MAUZAIZE, *Le rôle et l'action des Capucins de la Province de Paris...*, op. cit., T. 3, p. 1197-1198 : Louis XIII accorde une rente de 6000 Livres pour les missions. Indications à ce sujet : B.N., NAF, 10220, p. 459-460, 23 mai 1640, et p. 507-508, 18 août 1640. Effectifs des capucins : *ibidem*, p. 113-115, 19 avril 1632; *ibidem*, p. 347-348, 1639; *ibidem*, p. 457-458, 20 avril 1640; *ibidem*, p. 441, 14 mars 1640.

³⁶ SOCG, 106, f.193rv, 7 fév.1636; *ibidem*, f.163rv, 164rv, 10 oct. 1636; *ibidem*, f.184, 16 juin 1636; *ibidem*, f. 202rv, 207r, 25 mars 1637; SOCG, 107, f.95r, 10 nov. 1637; *ibidem*, f.98rv, 99r, 15 avril 1638; *ibidem*, f. 105r, 20 mai 1638; SOCG, 118, f.64rv, 1639; *ibidem*, f. 14rv, 28 fév. 1639. ACTA, 68, 7 juillet 1698, 6, *Terra Santa*. SOCG, 550, f.28rv, 13 janv. 1704 : protestations du Gardien contre l'opposition du Général au recrutement; réponse du Secrétaire : *ibidem*, f. 33v. Même thème : ACTA, 87, 23 août 1717, 45, *Terra Santa*. Circulaire imprimée aux provinciaux, ex-

le couvent où ils désirent se fixer à leur retour, et jouissent de la pré-séance, parmi les anciens provinciaux. Ceux qui ont accompli 12 ou 15 ans obtiennent les mêmes privilèges, avec un grade supérieur dans le protocole. En fait, ces règlements offrent plutôt un obstacle au recrutement, puisque les provinces s'opposent au départ des volontaires, et refusent de reconnaître les prérogatives des anciens missionnaires, qui recourent à la Propagande pour les faire admettre. Au XVIII^e siècle, des religieux qui ne remplissent pas les conditions pour en jouir tentent malgré tout de les obtenir³⁷.

Après les difficultés des premières décennies, les effectifs atteignent un certain équilibre dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Mais c'est chez les capucins de la province de Touraine qu'une crise des vocations missionnaires se manifeste le plus vite, et le plus fortement. La chronique des religieux d'Alep, qui signale quatre arrivées en 1666, quatre autres en 1672, situe la première alerte en 1686. Cette année-là, 8 prêtres sont envoyés de la Province, dont quatre à Alep. Néanmoins, plusieurs demandent avec insistance de retourner en France. Le Provincial, qui se figurait disposer facilement de 18 à 20 candidats aux missions, n'en trouve que deux, et demande aux missionnaires de prolonger leur séjour sur place en attendant. En 1690, les capucins, qui jusque là étaient quatre prêtres à Alep, ne sont plus que deux, avec un frère. En 1701, la mission de Bagdad est pillée. Le custode, voyant les constantes difficultés pour s'y maintenir et manquant de sujets, décide de l'abandonner. Elle est reprise par les carmes. En 1722, la mort de trois grands missionnaires ne peut être compensée : la Province n'a pu fournir aucun remplaçant, aucun candidat ne s'étant présenté. A Mossoul, le dernier Père présent est assassiné, sa maison dévalisée par des chrétiens. En 1735, une lettre «foudroyante» du Général de l'Ordre au Provincial est lue dans tous les réfectoires de couvents. Le Roi menace de retirer les missions aux capucins. Aussi, ordre est-il donné d'envoyer immédiatement trois ou quatre prêtres, et interdiction est faite d'opposer le moindre obstacle à ceux qui se présentent pour les missions.

«Infortuné stratagème», dit le chroniqueur. «En obligeant le supé-

primant les qualités requises pour les candidats à la Terre Sainte, SOCG, 64, f.245rv, Ioannes a Neapoli, 1647.

³⁷ Arduino KLEINHANS, *Historia studii linguae arabicae et collegii missionum OFM*, op. cit., p. 44-46. Documents concernant ces privilèges, après le chapitre général de Tolède : SOCG, 487, f.441rv, *sommario*, et autres documents f.442r-452rv, 1683. ACTA, 74, 2 juin 1704, 15, *Terra Santa*; ACTA, 79, 22 nov. 1709, 29, *Terra Santa*; ACTA, 82, 4 juillet 1712, 52, *Collegii*; ACTA, 85, 2 déc. 1715, f.624v-625v; ACTA, 86, 3 août 1716, f.244rv; ACTA, 120, 20 janvier 1750, f.17rv, 18rv.

rieur à laisser venir ceux qui se présentent, il remplit nos missions de sujets qui n'auroient jamais du y venir, malgré cependant que quelques-uns nous aient fait honneur»³⁸.

La pénurie de missionnaires, qui se manifeste dès la fin du XVII^e siècle, renvoie aux signes du déclin, apparents chez les capucins français dès cette époque. Alors que la province de Touraine affiche constamment des effectifs supérieurs à 600 religieux, entre 1643 et 1702, avec un maximum de 700 en 1667, la chute est brutale au XVIII^e siècle, puisqu'en 1743, elle ne compte plus que 348 membres, pour un nombre de couvents et de missions inchangé. Cependant, on constate que les difficultés de recrutement ont commencé en Syrie avant la baisse véritable des effectifs métropolitains. C'est le vieillissement de la population capucine dans la seconde moitié du XVII^e siècle qui explique cette diminution précoce des vocations missionnaires.

En 1753, le chapitre provincial cède les missions à la province de Lille. Et dès cette année, des recrues de Flandre et d'Artois arrivent à Alep, faisant remonter le nombre de présents à 4 ou 3 Pères. La situation se stabilise, surtout grâce à l'extrême longévité des religieux : le Père Eleuthère de Bethencourt, né en 1716, arrive à Alep en 1753, où il reste jusqu'à sa mort en 1792. Justinien de Feignies, parti en mission en 1754, fait un bref séjour à Chypre et au Caire, avant de se fixer à Alep, où il s'éteint en 1808, à 87 ans. La crise de recrutement atteint aussi la province de Lille, mais plus tardivement. Elle passe de 361 religieux en 1771 à 293 en 1782. En 1780, le provincial écrit au custode d'Alep :

«Les couvents se dépeuplent de plus en plus, et personne de nos jeunes gens se présente pour y venir, ainsi, Mon Rd Père attendant qu'il s'en présente pour une si grande entreprise, je vous prie de patienter...»

En 1796, il n'y a plus que deux capucins dans la métropole syrienne (plus deux à Dyarbakir et un au Caire). En 1808, trois capucins italiens prennent la relève. Célestin de Tourcoing, le dernier religieux de Flandre, meurt à Alep en 1814³⁹.

Nous sommes moins bien renseignés sur l'évolution du nombre

³⁸ AGCR, AD, 106, p. 16, p. 18, p. 25, p. 26, p. 28, p. 35-38. Citation de la page 38. En 1726, le Général a déjà menacé de sanctions ceux qui s'opposent au départ en missions : Bernard DOMPNIER, *L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*, op. cit., p. 156.

³⁹ AGCR, AG 1, *Capitula generalia ab anno 1529 usque ad anno 1625*; AG 2, *Capitula generalia (1625-1671)*; AG 3, *Capitula generalia (1671-1743)*; AG 4, *Capitula generalia (1743)*; AGCR, AD, 106, p. 53, p. 137, p. 126 citation p. 99. MELCHIOR A POBLADURA, *Historia Generalis OFM Capuccinorum*, T. II, 1619-1761, Rome, 1948, p. 99-100. ACTA, 166, 1^{er} août 1796, f.177rv. Sur le vieillissement de la

de religieux dans les missions relevant de la Bretagne. Cette province est manifestement plus tardivement touchée par la crise des vocations. Comme la Touraine, elle atteint le maximum de ses effectifs en 1667 (872), mais compte encore 524 religieux en 1747. Le déclin n'arrive que plus tard, puisqu'elle ne se compose plus que de 269 membres en 1771, et de 262 en 1782. D'après le rapport du custode Bonaventure de Redon à la Propagande en 1763, les Pères de Bretagne sont encore neuf en Syrie, relativement jeunes, (contre 12 en 1715), mais ne sont plus épaulés de laïcs. Toutefois, la même année, le vicaire apostolique Bossu, passant à Salîma, note que si les capucins n'y envoient pas prochainement de missionnaire, les émirs risquent de reprendre la propriété. En 1796, les Pères bretons ne sont plus que cinq au total, et leurs hospices de Damas et de Beyrouth sont fermés⁴⁰.

Si nous n'avons pas de série continue de chiffres pour les missions jésuites de notre contrée, les catalogues triennaux nous donnent des indications régulières pour l'ensemble des missions françaises d'Orient (Grèce, Syrie, Egypte, Perse, Arménie). Le nombre de prêtres dépasse les 30 à partir de 1685 (31). Le maximum des effectifs est atteint entre 1711 (47) et 1717 (49). 1720 marque par contre un recul net (27), mais compensé les années suivantes (1723 : 32; 1726 : 46). Il n'y a pas de vrai déclin par la suite, sans doute jusqu'à la suppression de la Compagnie, les chiffres oscillant entre 30 et 40 prêtres. En 1777, les ex-jésuites sont encore 23 Pères, et 3 frères, dans l'ensemble de ces missions, la plupart vieux et malades. Les lazaristes, appelés par la Cour à les remplacer, se montrent peu enthousiastes, au vu de la fragilité financière des établissements qu'ils doivent reprendre, et de leurs propres problèmes de recrutement⁴¹.

population capucine à la fin du XVII^e siècle : Bernard DOMPNIER, *L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*, op. cit., p. 179.

⁴⁰ AGCR, AG 1, *Capitula generalia ab anno 1529 usque ad anno 1625*; AG 2, *Capitula generalia (1625-1671)*; AG, 3, *Capitula generalia (1671-1743)*; AG, 4, *Capitula generalia (1743)*; G 58/13, *Gallia antica, Britannia Statistica, 1603-1782*. MELCHIOR A POBLADURA, *Historia Generalis OFM Capuccinorum*, T. II, 1619-1761, Rome, 1948, p. 98, p. 100. En 1760, le Gardien de la Terre Sainte compte 2 capucins à Tripoli, 2 à Saïda, 2 à Damas. Il ne donne aucune indication sur Beyrouth, Abey, Salîma et Ghazir : Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 175-215, Relation du Gardien Dominici, 1760. SOCG, 797, f.118v, rapport du 20 août 1762. ASV, MISSIONI, 52, *Relatio*, 10 nov. 1763, Arnaud Bossu, 10f. ACTA, 166, 1^{er} août 1796, f.176r.

⁴¹ ARSI, *Catalogi triennales*, FRANCIA, vol. 12-21. Une patiente reconstruction autour des noms indiqués dans les catalogues permettrait de connaître assez précisément le personnel de chaque mission. C'est le travail accompli pour l'Egypte par Charles LIBOIS, «Les Jésuites de l'Ancienne Compagnie en Egypte», *A.H.S.I.*, 1982, p. 161-189. AN, F5, A 20, Col, f. 3-17r.

A l'examen des effectifs des quatre instituts religieux présents en Syrie, on peut affirmer que l'apogée des missions catholiques se situe entre 1660 et 1730. Le recul des carmes et des capucins a débuté avant cette dernière date, mais il n'y a pas d'effondrement des missions du Levant, le véritable reflux du nombre de religieux latins n'intervenant qu'à la fin du siècle. Chez les Pères de la Terre Sainte, c'est l'époque révolutionnaire qui porte un coup mortel aux effectifs. L'expédition de Bonaparte en Egypte et en Palestine a de plus ruiné la Custodie. Le 26 octobre 1799, son Président, Prudenzio di Firenze, écrit à la Propagande pour exprimer sa détresse. Il ne dispose plus que de 14 «missionnaires», dont quatre ont déjà fini leur temps, et deux n'ont accompli qu'une année d'étude sur place, nombre nettement insuffisant pour l'ensemble des paroisses. Au Saint-Sépulcre et à Bethléem, les prêtres qui restent sont si peu nombreux, que les offices ne peuvent plus se faire dans toute leur solennité. En 1805, le capucin d'Alep note, après de nouveaux départs chez les franciscains :

«...mais pour le présent leur Hospice en cette ville n'est desservi que par l'unique R.P. Bonaventure Corse, de sorte qu'il est curé de la Nation française, italienne, latine, missionnaire apostolique et tout ce qu'il plaira au lecteur d'ajouter»⁴².

En définitive, l'évolution du nombre de missionnaires en Syrie semble suivre d'assez près les variations du personnel dans leurs congrégations respectives en Europe, compte tenu des aires géographiques de recrutement, propres à chacune.

Les missions liées à un cadre provincial étroit, comme celles des capucins, ont souffert le plus tôt du manque de volontaires. Elles ont d'ailleurs tenté d'y remédier en acceptant des religieux d'autres provinces, qu'on ne leur adressait généralement que pour s'en débarrasser. Celles de Touraine ont ainsi reçu en 1727 un Alexis de Salon, «qu'une mauvaise affaire qui lui étoit arrivée dans la province obligea d'en sortir plutôt qu'il n'auroit voulu» et en 1749, un Joseph François de Chateauroux (Dauphiné) «mauvais sujet», qui, pour son comportement scandaleux, est mis aux fers sur un bateau du Roi, et expédié en chrétienté en 1752. Il est vrai qu'un Louis-Marie Dupuis, professeur de théologie à Lyon, s'est également offert en 1738. Il ap-

⁴² Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 240-241 et réflexions du capucin d'Alep sur les conséquences de la Révolution sur le recrutement de la Terre Sainte : AGCR, AD, 106, p. 173 (1801) et p. 205 (citation). Les chiffres de l'ensemble des effectifs O.F.M n'indiquent pas de déclin au moins jusqu'en 1762 : P. PEANO, «Fratelli Minori simpliciter dicti», *Dizionario degli istituti di perfezione*, T.4, col.855. Raimondo SBARDELLA, «Riformati francescani», *ibidem*, vol. 7, col.1733. A comparer avec Dominique DINET, *Vocation et fidélité*, Paris, 1988, p 116-117.

prend l'arabe en six mois à Alep, et sert les missions à Mardîn, Alep et Le Caire, avant de retourner en France, où il devient provincial. Ou bien, cas le plus étonnant, Innocent d'Ascoli, revenant du Tibet où il était missionnaire, est retenu à Alep par Raphaël d'Orléans en 1750. En 1754, il sait passablement le turc, et la médecine, et s'offre pour aller rouvrir la mission de Tauris. Il disparaît, sans donner de nouvelles, après Erzurum⁴³.

Les autres instituts jouissaient de plus de souplesse pour modifier leur zone géographique de recrutement. D'abord rattachées à la province de Lyon, les missions jésuites passent à celle de «France» en 1642, mais une grande partie des effectifs de la Syrie provient des provinces d'«Aquitaine» et de «Champagne», à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle. Quelques Italiens sont également intégrés à ces missions au XVIII^e siècle. En 1730, le Père Fromage, affirmant manquer de personnel, lance un insistant appel aux jésuites allemands, apparemment non suivi d'effets⁴⁴.

Les carmes ont toujours pratiqué le recrutement européen de leurs missionnaires. A Alep en 1669, un religieux venant de la province de Paris cohabite avec un Lyonnais, un Génois, un Polonais, un Allemand, et un frère originaire de Rome. En 1699, ils sont tous quatre français. Mais après 1750, ils sont italiens, allemands, ou flamands. En 1783, on trouve un Bourguignon et 3 Flamands parmi l'ensemble des 30 missionnaires de l'Ordre, tous les autres étant italiens, allemands ou autrichiens⁴⁵.

Peut-on préciser davantage le personnage du missionnaire au Levant? D'après les listes conservées, les carmes rejoignent la vigne du Seigneur généralement avant leurs trente ans. Les jésuites partent plus tard, le plus souvent entre 30 et 35 ans, rarement en-deçà, moins rarement au-delà. Néanmoins, avant 1660, la plupart des pionniers des missions jésuites affichent un âge beaucoup plus avancé. Jean Amieu a déjà 48 ans lorsqu'il s'embarque pour le Levant en 1635. Nicolas Poirresson arrive en Syrie à 47 ans, en 1651. Le record d'âge est détenu par Joseph Besson qui accoste à Saïda à 52 ans, en 1659, et meurt à Alep à 84 ans (1691)! Ces départs tardifs ne

⁴³ AGCR, AD, 106, p. 36, p. 38, p. 39, p. 43, p. 45, p. 50, p. 52, p. 56.

⁴⁴ Gabriel LEBON, *Missionnaires jésuites du Levant dans l'ancienne Compagnie (1523-1820)*, Beyrouth, 1935, 170 p. dactyl. ARSI, *Catalogi triennales*, FRANCIA, vol. 12-21. Lettre du P. Fromage (1730) dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 2, p. 395-402. La Touraine défaillante remplacée par la Flandre chez les capucins, des missionnaires jésuites provenant des provinces du nord et de l'est de la France : pourrait-on vérifier l'hypothèse que le recrutement missionnaire puise dans les bastions du catholicisme au XVIII^e siècle? Cf. : Dominique DINET, *Vocation et fidélité*, Paris, 1988, p. 156-166.

⁴⁵ SC, COLLEGI VARI, San Pancrazio, f.94rv, 306rv, 554rv, 611rv, 626rv.

sont pas une particularité du Levant : une consigne du Général demandait, en 1620, de ne pas envoyer en mission des religieux trop jeunes. Par la suite, l'âge de leur engagement s'est abaissé partout⁴⁶.

La mortalité des missionnaires est relativement forte. Certains rentrent également en Europe, malades, inadaptés, ou leur temps accompli. Souvent, ils apparaissent à peine, comme un nom, dans les sources. Beaucoup passent en revanche la plus grande partie de leur existence dans les missions, et généralement dans un même lieu. S'ils ne sont pas les plus nombreux, ils comptent le plus, par l'empreinte qu'ils laissent de leur passage. En 1669, Brice de Rennes, supérieur des missions capucines de la province de Bretagne, est en Syrie depuis 35 ans, mais précise que ce n'est que l'obéissance qui le retient, dans ce *maledetto paese* ! Cette année-là, le custode de l'hospice des capucins d'Alep est Jean-Baptiste de Saint-Aignan, qui a passé 24 ans en mission et pratique l'arabe, l'arménien et le turc. A la Saint-François de l'année précédente, lorsque le curé observantin lui a demandé de faire le sermon pour la « nation », cela faisait vingt ans qu'il n'avait plus prêché en français ! Ses compagnons sont Sylvestre de Saint-Aignan (38 ans en mission, sait l'arabe et le turc ; il s'éteint à Alep en 1676, à 78 ans), Justinien de Neuvy (5 ans de mission, sait l'arménien et l'arabe, comprend le kurde), et Yves de Bourges, qui débute. Un frère laïc, en mission depuis 36 ans, sait l'arabe, tandis que son compagnon (12 ans de mission) pratique le turc. Sur les 27 prêtres latins présents à Alep en mars 1669, 3 ont plus de 30 ans de présence en mission, et 4 plus de 20 ans. En juillet de la même année, le carme Jean-Pierre de la Mère de Dieu meurt de contagion, au service des pestiférés de Jdayda, à 50 ans, après 19 ans passés en Syrie. Nous avons déjà évoqué la longévité des capucins de la même ville, dans la seconde partie du XVIII^e siècle : en 1786, Célestin de Tourcoing note que le plus vieux de ses compagnons, à plus de 70 ans, a perdu l'habitude d'écrire dans sa langue⁴⁷.

⁴⁶ Gabriel LEBON, *Missionnaires jésuites du Levant dans l'ancienne Compagnie (1523-1820)*, Beyrouth, 1935, 170 p. dactyl. SC, COLLEGI VARI, San Pancrazio, f.94rv, 142v, 154rv, 169rv, 222rv, 306rv, 325rv-326r. Consigne du Général jésuite citée par Bernard DOMPNIER, *L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*, op. cit., p. 90 ; l'auteur note aussi un rajeunissement des missionnaires après 1640. Carlos SOMMERVOGEL (direct.), *Bibliothèque...*, op. cit., T.1, col. 1412, indique que Joseph Besson est né en 1610. Les catalogues le font naître en 1607 : ARSI, FRANCIA, 14, Catalogus tertius.

⁴⁷ SOCG, 422, f.542r, Saïda, 12 août 1669 ; f.540r, même lieu, même date ; SOCG, 423, f.178r-195r, Alep, 20 mars 1669. Sermon de la Saint-François : SC, FRANCIA, 3, f.58r. Annonce de la mort de Sylvestre de Saint-Aignan : SOCG, 429, f.151rv, 152r, 8 août 1676 ; et de celle de Jean Pierre de la Mère de Dieu : ARCD, Plut, 245, E 3, non paginé, relation (1669, 1670, 1671). AGCR, AD 106, p. 96. *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 170-171 : exemple des jésuites Clisson et Besson. SOCG, 578, f.191r-193v, Alep, 13

LA FORMATION ET LES MENTALITÉS

La question de la formation du missionnaire s'est posée dès le Moyen-Age. L'apprentissage des langues figurait déjà parmi les conditions les plus nécessaires et les plus difficiles à remplir pour l'exercice de la mission.

En 1628, le Père Joseph, rappelle au supérieur de l'hospice capucin de Chios que la prédication et la confession, qui sont deux des tâches principales du missionnaire, ne peuvent être pratiquées qu'en sachant parfaitement la langue du pays⁴⁸.

Chez les carmes, Thomas a Jesu dont le manuel de missiologie, mentionné plus haut, est largement utilisé par la suite, prend des initiatives dans ce domaine dès le début du XVII^e siècle. A partir de 1612, un séminaire des missions est institué. On ne sait pas grand-chose sur son fonctionnement, et sur le nombre de ses étudiants. En principe, chaque province peut y en envoyer deux, leurs études de théologie accomplies. En 1662, il est transféré à San Pancrazio. La Propagande se mêle de plus en plus de sa gestion, et de la formation qui y est donnée. Aussi, conserve-t-elle des documents progressivement plus précis, et plus nombreux. Entre 1665 et 1705, des bilans réguliers indiquent un nombre d'étudiants variant entre 13 (1670, 1677) et 8 (de 1691 à 1700). Sans doute l'établissement traverse-t-il une crise de recrutement par la suite, puisqu'un règlement intérieur de l'ordre (1720) indique qu'il ne faut d'aucune manière retenir un religieux d'y entrer. En 1751, la faiblesse des effectifs (il ne compte que 3 étudiants, récemment arrivés) est imputée à la mauvaise gestion de ses dirigeants à partir de 1740. Après une remontée à 10 en 1773, le nombre des séminaristes retombe à 4 à partir de 1787. La plupart d'entre eux partent dans les missions carmes après deux ans à San Pancrazio, mais certains prolongent leur séjour romain, ou retournent dans leur province après leur formation. On rencontre en revanche quelques missionnaires qui n'ont pas passé dans ce séminaire⁴⁹.

Nous avons déjà évoqué les collèges missionnaires des Frères

mars 1711 : la mission compte le P. Coudert (S.J.), 69 ans, 30 en mission; Georges de Vendôme (custode capucin), 71 ans, 42 en mission; Ferdinand de Sainte Ludovine (Carme), 55 ans, 28 en mission; Joseph de Revilly (capucin) 19 ans en mission, François D'Aubeterre (capucin), 10 ans en mission, Giusto Di San Michele (Carme), 6 ans en mission, Claude Sicard (S.J.), 5 ans en mission.

⁴⁸ Lettre des P.P. Joseph et Léonard, 1^{er} déc. 1628, éditée dans IGNAZIO DA SEGGLIANO, «Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini nel Vicino Oriente», art. cit., p. 127-131.

⁴⁹ Laurenz KILGER, «Eine alte Hochschule missionarischer Fachbildung», *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, V, 1915, p. 207-224. SC, COLLEGI VARI, San Pancrazio, f.42rv, f.94rv, 127r, 142v, 150r, 152r, 169rv, 164rv, 180rv, 188rv, 222rv,

Mineurs. Celui de San Pietro in Montorio, institué dès 1622, avec un enseignement de l'arabe, devait accueillir 24 étudiants déjà formés en théologie, dans le double but de pourvoir les provinces de professeurs de langues orientales, et d'instruire des religieux destinés à la mission en terre infidèle. En fait, de 1637 à 1795, les chiffres connus, du nombre des élèves, varient de 6 (1637, 1742)... à zéro (1640, 1665, 1795)! Encore certains d'entre eux démissionnent-ils au cours des deux années prévues.

Le collège de San Bartolomeo in Isola fait partie des nombreuses initiatives de Clément XI en faveur des missions. Il est érigé par un bref de 1710 et destiné en priorité à la Terre Sainte. Le nombre de ses étudiants dépasse parfois les 12, mais les effectifs sont le plus souvent insuffisants. Et la *Terra Santa* qui les reçoit après leur formation, se plaint souvent de leur comportement.

Ces établissements répondaient aux visées centralisatrices de la papauté, et aux idées de la Propagande sur la formation des réguliers missionnaires. A la base, ces objectifs n'étaient pas partagés dans les ordres religieux, et les provinciaux n'ont apparemment rien fait pour encourager les candidats aux collèges romains. De plus, l'enseignement assuré n'était de loin pas à la hauteur des ambitions affichées, et des rapports à la Propagande en déplorent régulièrement l'insuffisance, voire l'inutilité. Nous avons déjà dit les faiblesses linguistiques des premiers étudiants de San Pietro in Montorio arrivés en Syrie. Généralement, dans ce collège comme à San Bartolomeo, l'arabe est enseigné par des anciens de la Terre Sainte. A San Pancrazio, un lecteur de langues orientales est mentionné à partir de 1662. Parfois, les maîtres initient aussi au syriaque, ou à d'autres langues orientales. Les méthodes d'enseignement étant celles du temps, le catéchisme de Bellarmin et les Psaumes servent de manuels d'initiation, avant le passage aux Evangiles, ce qui n'ouvre guère d'horizons sur le monde arabe, chrétien ou musulman. La qualité de la langue employée dans ces traductions est de surcroît plutôt faible. Le degré d'initiation à l'arabe devait finalement passablement varier, en fonction des compétences linguistiques et pédagogiques du maître⁵⁰.

241rv, 250rv, 257rv, 260rv, 269rv, 285rv, 289v-290r, 296rv, 306rv, 325v-326r, 419r, 448r, 493r, 607r-609r, 624rv.

⁵⁰ Rapport extrêmement critique sur l'enseignement à San Pancrazio, non daté, non signé (sans doute : fin XVII^e siècle) : CP, 28, SAN PANCRAZIO, f.370r-372v, *Considerationi sopra il seminario di S. Pancrazio*. ARDUINO KLEINHANS, *Historia studii linguae arabicae et collegii missionum...*, op. cit., passim. TARCISIO CANDUCCI, *Il Collegio Missionario di San Bartolomeo all'Isola Tibertina*, Rome, 1967, p. 40-99. Christine Maria GRAFINGER, «Bildungspolitische Funktion der Biblioteca Apostolica zu Beginn des 17. Jahrhunderts : ihre Bedeutung für die Franziskaner in der Orientmission», *C.F.*, 3-4, 61, 1991, p. 587-604.

L'autre matière d'enseignement est la controverse. On ne peut manquer à ce sujet de rapporter les jugements d'Eusèbe Renaudot, dans sa *Dissertation sur les missions en Orient*, rédigée les premières années du XVIII^e siècle, et ayant peut-être influencé Clément XI et son entourage :

«On suppose ordinairement qu'un missionnaire est fort capable, quand il a étudié la Philosophie et la Théologie comme on l'enseigne en Italie, c'est-à-dire qu'il sait la scholastique. Il n'est pas question de théologie positive, à laquelle on ne s'applique pas en ces pays-là; ainsi ceux qu'on destine aux missions n'ont ordinairement aucune connaissance de la discipline ecclésiastique ni des anciens canons. Il est fort rare qu'ils sachent le Grec; pour les langues du pays, ils remettent à les apprendre quand ils y sont. En attendant, on leur fait étudier le livre d'un Carme déchaussé nommé Thomas a Jesu, *De conversione omnium gentium*, qui doit néanmoins être regardé comme un des plus mauvais ouvrages qui soit jamais sorti de main d'homme. On y reconnaît une prodigieuse ignorance de l'Antiquité, et de tous les auteurs qui avaient écrit avant lui, avec quelque mérite, sur cette matière. Mais il a une grande exactitude à copier tout ce qu'il y a de plus méprisable. Il ne savait ni les langues, ni l'Histoire, ni la Géographie; mais il s'est contenté de ramasser sans choix, sans ordre et sans critique, ce qu'il a trouvé dans Prateolus, Guy de Perpignan, Sixte de Sienne, Possevin, et d'autres semblables, auxquels il est rarement arrivé de dire vrai sur les nations orientales. Allatius et d'autres auteurs fort attachés à la Cour de Rome ont réfuté ces écrivains, et ils ont fait voir en détail leur ignorance, leurs bévues grossières et leurs calomnies. Cependant, il ne paraît pas qu'à Rome on en ait fort profité, puisque sous la fin du Pontificat du bon Pape Innocent XII, on y imprima avec de grands éloges un ouvrage qui a pour titre *Syria Sacra*, dans lequel à peine y a-t-il une page, où il ne se trouve des faussetés, et des impertinences grossières. Ceux qui vont dans les missions de Grèce, et qui tâchent de se rendre capables, l'étudient avec très peu de profit, puisque cet auteur semble n'avoir eu aucun autre dessein que de blâmer et de condamner généralement tout ce que l'Eglise Grecque enseigne et pratique, sans autres principes que ceux de la théologie scholastique»⁵¹.

Le volumineux ouvrage du franciscain réformé Carolus Franciscus a Breno (Rome, 1736) destiné à la formation des missionnaires de l'Orient ne comble guère les lacunes soulignées par Renaudot. Le premier tome est consacré aux arguments habituels, sur les principaux points de la controverse avec les Eglises orientales : la primauté du pape, la procession du Saint Esprit, le Purgatoire... Le second

⁵¹ Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.2, p. 869-870 (doc. B.N., NAF, 7468, f.370r-398v). Biagio TERZI, *Siria sacra. Descrizione storico-geografica, cronologico-topografica delle due Chiese patriarcali Antiochia e Gerusalemme*, Rome, 1695, 440 p.

s'occupe des sacrements, et des erreurs des Orientaux dans ce domaine. L'innovation réside dans les deux volumes suivants, qui traitent de cas concrets, du point de vue de la théologie morale. Le mariage, qui, dans la tradition tridentine, est le dernier sacrement, sur lequel on s'appesantit le moins du point de vue dogmatique, occupe ici une place prépondérante, révélant l'importance qu'il prend dans l'exercice concret de la mission. Il y a donc une prise en compte de l'expérience accumulée par les missionnaires depuis plus d'un siècle. Mais, plus que les progrès accomplis dans la connaissance des sociétés orientales, on peut y voir la volonté de normaliser davantage les comportements, dans un domaine où régnaient souvent jusque là l'improvisation et la liberté d'interprétation. La théologie morale, discipline-reine au XVIII^e siècle, fait en principe partie de la formation des religieux avant leur entrée dans les collèges missionnaires. Elle donne lieu à des cours spécifiques dans ces établissements à partir de 1744. Elle supplante aussi, pour une bonne partie, les questions dogmatiques, dans l'enseignement de la controverse⁵².

Jésuites et capucins ne semblent pas avoir assuré de formation initiale spécifique, avant l'envoi de candidats aux missions d'Orient. Cependant, la connaissance que Jérôme Queyrot avait acquise en France, du grec ancien et des Pères orientaux, lui a valu la considération des Melkites d'Alep et de Damas, qui lui ont confié la formation de leurs enfants. A propos des capucins, l'abbé Renaudot, reprenant à son compte le poncif de leur mépris pour la science, rapporte qu'en mentionnant à un religieux de cet Ordre qui a longtemps exercé en Syrie, une série d'ouvrages propres à éclairer les «schismatiques» et les «hérétiques», s'est vu répondre :

«Mais, Monsieur, croyez-vous que dans tous ces livres dont vous parlez, il y ait quelque chose de comparable à la Théologie du P. Yves?»⁵³.

⁵² CAROLUS FRANCISCUS A BRENO, *Epitome manualis missionariorum orientalium ob admodum R.P.F. Carolo Francisco a Breno...nunc vero in compendium redacti et in quattuor partes divisi*, Rome, 1736, vol. 1, 366 p. ; vol. 2, 415 p. ; vol.3, 391 p. ; vol.4, 360 p. Arduino KLEINHANS, *Historia studii linguae arabicae et collegii missionum...*, op. cit., p. 19-21.

⁵³ Citation : Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.2, p. 877. Il s'agit du Père Yves de Paris, auteur spirituel capucin (1590-1678) : C. CHESNEAU, *Le Père Yves de Paris et son temps*, Paris, 1946, 2 vol. Sur la formation des capucins, et leur mépris pour la science : Bernard DOMPNIER, *Enquête au pays des anges*, op. cit., p. 100. A propos de Jérôme Queyrot : *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 166-169. Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, p. 543, 18 sept. 1701 : le ministre remercie le P. Fleuriau (S.J.), pour l'ouverture d'un établissement chargé de former dans les langues les futurs missionnaires de l'Orient. Ces élèves sont-ils des jésuites, ou bien plutôt les enfants orientaux qui y

Tous les missionnaires, même ceux qui sont issus des collèges spécialisés romains, doivent reprendre leur formation à leur arrivée sur le terrain. Des considérations sur l'apprentissage des langues reviennent constamment dans les relations des Pères, en particulier dans l'époque de leur installation. Le jésuite Maniglier demande au Général d'être retiré d'Alep, et remplacé par un plus jeune, ne pouvant, à 54 ans, avec sa mauvaise vision et sa mémoire défaillante, assimiler l'arabe. Jean Amieu, qui le remplace, arrive en Syrie presque cinquantenaire. L'arabe qu'il parle est jugé incompréhensible par son jeune collègue Aimé Chézaud, en 1641. C'est pourquoi, d'après lui, il ne parvient pas à avoir le silence dans son école, et dans les réunions des deux confréries d'Orientaux qu'il a fondées⁵⁴.

Les dictionnaires et les grammaires manquent, et ils en réclament en Europe. Ils sont plusieurs aussi à en composer. A Alep, à l'origine, tous les religieux «francs» bénéficient de la pédagogie d'un diacre melkite, Shammâs Mikhâ'il Baja', qu'ils recommandent plusieurs fois à la Propagande. Les capucins se sont liés par ailleurs avec un ancien imam («supérieur») de Sainte Sophie, ancien médecin du Grand Seigneur, qui leur sert de précepteur en 1631, et leur enseigne des choses qu'ils ne pourraient trouver ailleurs, de sorte que le Père Agathange en sait plus en arabe littéral que la plupart des gens du pays. En 1667, le père Jean François de Sillé fait la connaissance de cheikh Qâsim, qui a très grande réputation, et enseigne aux premiers de la ville. Celui-ci l'invite à venir suivre ses leçons, quatre heures par jour, du dimanche au jeudi, portant sur la grammaire, la logique et le droit. Mais au bout de quelques semaines, le cheikh transfère son enseignement à la Grande Mosquée, où le capucin ne peut le suivre⁵⁵.

La première activité pastorale du missionnaire débutant est l'enseignement élémentaire des prières aux enfants, par lequel il doit lui-même apprendre la langue, avant de prétendre visiter les maisons chrétiennes, puis confesser et prêcher, tâches réservées aux plus expérimentés. Des *Rudimenta linguae arabicae cum catechesi christiana*, édités par la Propagande en 1732 (28 p.) étaient peut-être

sont destinés? Voir les remarques du P.Fromage en 1730 sur l'inutilité de l'enseignement linguistique reçu avant le départ : *ibidem*, T.2, p. 396.

⁵⁴ Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.2, p. 505 (20 janvier 1635) et p. 482 (28 janvier 1633). ARSI, Gallia, 95, I, f.517r, 4 juin 1642. BN, NAF, 10220, p. 113-115 : 19 avril 1632 : Jean Chrysostome d'Angers retourne en France : il ne peut apprendre les langues.

⁵⁵ Sur Mikhâ'il Baja' : SOCG, 195, f.261rv-262r; *ibidem*, f. 166v; SOCG, 99, f.240rv; *ibidem*, f. 262rv. SOCG, 249, f.269. *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.2, p. 105. Sur les cheikhs : SOCG, 429, f.285r-288r. SC, FRANCIA, 1, f.114r, 1667. BN, NAF, 10220, p. 82-89, Alep, 10 nov. 1629; p. 107, 14 juin 1631.

destinés à cette initiation. On peut douter que cet ouvrage ait visé des jeunes esprits orientaux, hormis ceux qui fréquentaient les collèges romains. Car il met l'alphabet arabe en parallèle avec le grec et l'hébreu, avec une représentation de son équivalence phonétique dans des signes tirés de ces langues (*potestas*), une transcription en caractères latins (*appellatio*) et une division des lettres en gutturales, labiales, etc... Il propose ensuite un catéchisme élémentaire bilingue, commençant par le signe de croix, suivi par le Pater, l'Ave, le Credo, les Commandements de Dieu, les préceptes de charité, les sept sacrements, les péchés et les vertus, les mystères du Rosaire, de Douleur et de Gloire, et enfin un acte de grâce. Ce genre de manuels atteste des progrès accomplis dans les méthodes d'apprentissage de la langue, et d'enseignement du catéchisme. C'est pourquoi la formation linguistique, qui paraissait si difficile au début des missions, ne semble plus poser de problème au XVIII^e siècle. En tout cas, le thème n'est plus abordé⁵⁶.

A l'examen des effectifs, nous avons distingué le dix-septième siècle, prolongé jusque vers 1720-1730, du dix-huitième. Le volume et le style des documents laissés par les missionnaires nous invitent à introduire la même distinction pour rendre compte de l'évolution des mentalités dans ce milieu. En effet, les lettres de simples religieux, leurs récits pittoresques, leurs descriptions concrètes, sont une spécialité du XVII^e siècle. Ces pièces sont beaucoup plus rares pour les décennies plus récentes. On pourrait arguer de la disparition de certains fonds, dans les ordres religieux. Mais le même phénomène est visible dans les archives de la Propagande. Il s'explique par une bureaucratisation accrue de la correspondance. De plus en plus, ce sont les supérieurs qui envoient des rapports aux provinciaux et aux généraux des ordres religieux, ainsi qu'aux cardinaux de la Propagande. Ces «relations» deviennent de surcroît plus stéréotypées. Celles que les Gardiens de la Terre Sainte envoient régulièrement à la Congrégation au XVIII^e siècle, sont des «états des âmes» qui prennent des allures de comptes rendus de visites pastorales, indiquant le nombre de fidèles à la communion, d'enfants dans les écoles, de prêtres réguliers et séculiers, exposant un certain nombre de «doutes», d'«abus» ou de «superstitions»... Au début, la méthodologie missionnaire était discutée. A la fin du XVII^e siècle, les manuels de missions se sont multipliés, les pratiques se sont uniformisées. De plus, une grande partie de la correspondance que les missionnaires adressaient à leurs supérieurs ou aux cardinaux traitait

⁵⁶ L'exemplaire de cet ouvrage que nous avons consulté est conservé à la bibliothèque de l'Université *Urbaniana*, à Rome.

de découvertes de nouveaux espaces, de projets de nouvelles missions, d'espérances de conversions, souvent utopiques. Or, ces thèmes s'effacent totalement des documents vers 1720, ce qui met en lumière l'arrêt de toute expansion missionnaire après cette date. La lettre du jésuite Antoine Nacchi décrivant les Druzes (25 janvier 1699) et celles du carme Elia Giacinto di Santa Maria consacrées aux Nuṣayrî-s (Alaouites) (1705, 1709, 1711) sont les dernières représentantes d'un genre assez répandu jusque là⁵⁷.

Enfin, les «relations» ne jouent plus le même rôle au XVIII^e siècle qu'auparavant. Les lit-on encore dans les noviciats et les couvents? On peut en douter. Dans l'ensemble de la société, semble-t-il, le discours missionnaire a perdu la place qu'il occupait. Les ouvrages mentionnés plus haut, de Francesco Quaresmio, de Joseph Besson, de Michel Febvre et de Michel Nau, traitant des religions, des mœurs, du gouvernement, et des missions de l'Orient, appartiennent tous au XVII^e siècle. Les *Lettres édifiantes et curieuses*, recueils d'extraits expurgés des relations jésuites, sont les dernières productions de cette littérature missionnaire. Au XVIII^e siècle, l'érudition orientaliste, qui se laïcise, est une spécialité des universités protestantes. Les récits de voyage en Orient se multiplient, mais loin des préoccupations apologétiques et pastorales, ce sont des œuvres profanes. En 1790, le chroniqueur capucin d'Alep, à l'occasion du décès d'un protagoniste maronite de l'affaire de la mystique Hindiyya, qui a troublé l'opinion catholique dans la ville et dans la montagne libanaise quelques années auparavant, renvoie son lecteur au récit qu'en donne...Volney, dans son *Voyage*!⁵⁸

⁵⁷ Bernard DOMPNIER, *L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*, op. cit., p. 16. Relation sur les Druzes d'Antoine Nacchi : ARSI, GALLIA, 96, III, f.363rv-364rv, 25 janv. 1699, publiée par Vincenzo POGGI, «I Drusi di Padre Nacchi», in *La bisaccia dello sheikh*, Venise, 1981, p. 141-152. Voir aussi la relation du même (1718-1719) dans ARSI, GALLIA, 106, f.195r-200r et *ibidem*, f.85v-93v (11 juillet 1701), publiée par Vincenzo POGGI, «Il Libano di Padre Nacchi», *Documenta Missionalia*, 16, Rome, 1982, p. 107-131. Relations de Elia Giacinto di Santa Maria : SOCG, 551, f.130r-136r, 1705; SOCG, 568, f.204rv-205rv, Tripoli, 9 février 1709; SOCG, 578, f.653r-664v, Tripoli, 4 fév. 1711. Exemples des «états des âmes» des Gardiens de la Terre Sainte : SOCG, 542, f.497r-500r, 22 sept. 1701; SOCG, 587, f.252r-257v, 3 déc. 1711; SOCG, 601, f.369r-375r, 6 avril 1715; Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 175-215 (1760), etc...

⁵⁸ AGCR, AD 106, p. 120 (1790). Quelques années auparavant, la même chronique donne cependant un résumé de l'affaire, et verse au dossier une pièce en arabe, aujourd'hui disparue du manuscrit (p. 92). Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte*, op. cit., T.I, p. 381-385. Henry LAURENS, *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Egypte...*, op. cit., p. 10-27. Chateaubriand, idéologiquement fort éloigné de Volney, lui rend cependant hommage, et le cite largement : Denise BRAHIMI, *Arabes des Lumières et bédouins romantiques*, Paris, 1982, p. 17.

Sans doute, la motivation, l'engagement du missionnaire sur le terrain ne sont-ils plus les mêmes non plus, bien qu'il faille se garder de faire du XVII^e siècle un âge d'or, et de la période suivante une époque de décadence.

Parmi les religieux latins de la Syrie, quelle est la part de ceux qui ont volontairement choisi ce pays? Il faut se contenter de rapporter quelques cas. Chez les jésuites, Charles Néret, comme nous l'avons vu, parle lui-même de sa vocation, née au noviciat à la lecture des relations, et directement inspirée de l'expérience du pèlerinage de Saint Ignace. Ces sentiments sont sans doute partagés par d'autres religieux de la Compagnie, qui tâchent tous d'entreprendre le voyage à Jérusalem. En 1654, le Général a écrit à tous les provinciaux de France pour faire appel aux volontaires se destinant à la Syrie, et a obtenu une première réponse : celle de Georges Rieheliuss (mort près de Saïda en 1670). En 1659, Joseph Besson, qui était recteur du collège de Nîmes, s'est porté volontaire pour la Syrie, à l'exposé, par le Provincial de Toulouse, des besoins de ces missions. Pierre Arnoudie aurait avant tout recherché la mort, dans sa vocation missionnaire, et l'a effectivement trouvée au service des pestiférés d'Alep en 1709. Michel Nau enfin se serait destiné à l'Orient dès son plus jeune âge. Mais on trouve aussi des cas, comme celui de Lazare Brouard ou de Charles Malval, qui s'emploient en Syrie sans y avoir aucune inclination, sur ordres du supérieur⁵⁹.

On relève des manifestations d'enthousiasme et de satisfaction chez des religieux des autres ordres. Le franciscain Pierre Maboul, arrivé en octobre 1636, exprime son contentement d'être en Orient, et de faire tous les jours des progrès en arabe, dans sa lettre du 14 juillet 1637 à la Propagande. Un des plus fervents est le capucin Adrien de la Brosse. Quelques mois après son arrivée à Beyrouth, il s'exclame :

«Dieu me donne des faveurs, qui ne sont pas communes; et telles que ie puis dire que si iay jamais vescu en Frère Mineur, c'est maintenant; de désirer retourner, la pensée ne m'en est encore venue»⁶⁰.

⁵⁹ ARSI, GALLIA, 39, *Epistolae Generalium ad patres extra Galliam*, 1609-1663, f.160rv, 15 juin 1654. *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 132. Charles Malval est mentionné par Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 81. Lazare Brouard est mentionné par Nicolas Poirresson BN, Mss. Fr., Collection Moreau, 841, f.166, publiée dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, p. 38.

⁶⁰ BN, NAF, 10220, p. 90-91, Beyrouth, 8 fév. 1629. Pierre Maboul : SOCG, 106, f.269rv.

Toutefois, le Levant n'est pas une terre propice à l'héroïsme et au martyre. Dès l'introduction à sa *Syrie Sainte*, Joseph Besson met en garde :

«Les missions de la Syrie ne sont pas des Missions Royales, qui mettent aux pieds des missionnaires des testes couronnées à baptiser, et qui leur donnent des Princes pour auditeurs à enseigner. ...J'avoue que ces missions ont moins d'éclat, soit pource que l'on n'y dresse point de nouvelles Eglises et qu'on n'y pense qu'à la réparation des Anciennes qui tombent de vieillesse, ou encore parce qu'il y faut servir Dieu avec une main toute cachée et brûler d'un zèle invisible»⁶¹.

Vers 1715, Giovanni da Vescovato, «pris d'enthousiasme, ou d'un grand désir de martyre» à son arrivée à Saïda, a écrit une lettre au Grand Seigneur, pour lui reprocher de livrer la guerre à Venise, et pour l'exhorter à se convertir, avec ses sujets. La missive a échoué dans les mains de l'ambassadeur de France à Constantinople, qui a immédiatement exigé du Gardien le rembarquement de son auteur imprudent⁶².

Aussi, les désillusions et le découragement s'expriment-ils fréquemment dans les textes, en particulier à des moments où les religieux s'interrogent, sur le soutien que leur apporte leur province. En 1632, le Père Joseph doit sermonner ses missionnaires capucins, déplorer l'esprit français, qui manque de persévérance, et punir ceux qui ont écrit à la Propagande pour se plaindre, de ne pouvoir vivre en conscience en Orient. En 1633, Vincenzo da Gallicano, venu au Levant avec l'idée de gagner des âmes, ayant appris l'arabe à Jérusalem avant de se voir chargé de l'hospice franciscain d'Alep, écrit qu'on ne peut rien faire dans ce pays. Si la Propagande veut l'envoyer en Chine ou ailleurs, il est disponible, car il ne craint pas de devoir assimiler une nouvelle langue. Il meurt finalement dans la ville syrienne le 8 avril 1636, au moment où il doit partir en Chaldée (Iraq). Cette année-là, son compagnon Antonio dell'Aquila, arabisant également, affirme qu'après cinq ans de séjour en Orient, il ne croit pas à l'efficacité de cette mission, et qu'il ne sait qu'écrire dans son rapport à la Congrégation⁶³.

⁶¹ Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 1-2.

⁶² ACTA, 85, f.650v-652r, 17 déc. 1715.

⁶³ BN, NAF, 10220, p. 113-115, 1^{er} avril 1632. *Ibidem*, p. 527-528, et p. 511 : des Pères expriment une certaine rancune à l'égard de la province. Voir aussi les récriminations des missionnaires capucins envers le Père Joseph et la Propagande : Denise THIOLLET, «Les Capucins et la Congrégation de la Propagande...», art. cit. SOCG, 104, f.194, 16 oct. 1633, Vincenzo da Gallicano; *ibidem*, f.207r, le même, avril 1633; annonce de sa mort : SOCG, 106, f.226rv, 18 mars 1637 et *ibidem*, f.179rv, 8 avril 1636. *Ibidem*, f.239rv, Antonio dell'Aquila, 20 juin 1636. Autre cas

Les missionnaires du XVIII^e siècle ne confient pas si spontanément leurs états d'âme à leur plume. Il est certain que pour parer aux difficultés du recrutement, les capucins envoient au Levant des éléments peu motivés. Nous avons cependant donné des exemples, parmi d'autres, d'engagements volontaires au service de leurs missions défaillantes, vers 1730. La persévérance des jésuites à demeurer au Levant après la bulle de suppression atteste de même de leur résolution, et sans doute de leur adaptation au genre de vie. Michel Simiot se décide à quitter Alep en 1787, à 70 ans, après 36 ans en Syrie. L'ancien coadjuteur de la Compagnie, Joseph Gourgues, qui exerce dans la même ville le métier de médecin, et épouse une Arménienne du pays, atteste à sa manière de son enracinement. Les capucins, assistant aux événements révolutionnaires et à leurs conséquences chez les «Francs», manifestent une imperturbable tranquillité, ne semblant pas envisager un départ ou un abandon de leur profession religieuse. A partir de 1791, ils refusent de célébrer le *Te Deum* et la grand-messe que le consul leur demande le 14 juillet, pour la prospérité de la France. En 1793, ils s'opposent d'abord aux députés de l'Echelle qui veulent dresser l'inventaire de leurs biens, puis se soumettent, les républicains faisant preuve d'un zèle modéré⁶⁴.

On trouve parmi les religieux des cas d'indiscipline, et même de conversion à l'islam, dès les premières décennies de présence missionnaire. Cependant, qu'il y ait un relâchement général de l'observance au siècle suivant, la chose est assurée au moins pour les capucins. La chronique d'Alep donne plusieurs exemples de missionnaires qui quittent leur poste sans autorisation de leur supérieur, ou qui recourent au provincial contre leur custode. Les supérieurs de Bretagne et de Lille ont d'autre part laissé plusieurs ordonnances rappelant les règles de l'ordre, notamment en matière de pauvreté et de relations avec les séculiers. Il est plus difficile de porter un jugement sur les religieux des autres congrégations. La relation de Bu-

de découragement : SOCG, 62, f.136r, Francesco di Como, Alep, 10 déc. 1644; *ibidem*, f.137r, le même, 10 mai 1645; *ibidem*, f.138r, le même, 29 juillet 1645. Les jésuites se sentent mal aidés et mal soutenus par la province de Lyon, jusqu'à leur rattachement à Paris. De plus, les Pères Amieu et Queyrot s'entendent mal, ayant des tempéraments opposés, et des méthodes divergentes. Le premier menace plusieurs fois de rentrer en France : ARSI, GALLIA, 95, II, f.483rv, 9 mai 1639. Voir aussi les réflexions de Nicolas Poirresson, BN, Mss. Fr., Fonds Moreau, 842, f.49r, relation de 1653, éditée dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.2, p. 186-226.

⁶⁴ AGCR, AD, 106, p. 108 (Michel Simiot, 1787), p. 128 (1791), p. 137-140 (1791-1793). Mention de l'ex-jésuite Gourgues, qui a obtenu son brevet de médecin en 1768, dans AN, AE, B III, f.94, 1781.

naventura di Maiori, après sa visite de 8 maisons de la Terre Sainte en 1701, ne tarit pas d'éloges sur la vie régulière qu'il y a observée, les Frères étant si parfaits que huit heures et plus de présence au chœur leur paraissent un exercice suave. Carlo Innocenzo di Cuneo en 1736, insiste sur le respect de l'observance qu'il a rencontré partout. A Alep et dans les couvents de la Palestine, les Frères pratiquent deux oraisons mentales par jour, et se donnent la discipline les lundis, mercredi et vendredi de chaque semaine. L'atmosphère a bien changé, si l'on en croit les informations parvenues à la Propagande en 1771. L'autorité du Gardien est rudement mise à mal, ce qui n'est pas nouveau. Mais de plus, les jeûnes ne sont respectés qu'en apparence, puisqu'eau de vie et friandises sont consommées au chœur, rendant plus tolérable l'abstention à table. Le cuisinier de Saint-Sauveur est alcoolique, tandis qu'à Bethléem, un frère laïc a des relations licencieuses avec une femme «grecque». Des protestations s'élèvent de surcroît parmi les religieux lorsque le Gardien veut interdire aux chrétiens de Jérusalem d'acheter du raisin pour faire le vin. Il s'agit pourtant de lutter contre l'alcoolisme, et d'éviter les avanies qui tombent sur la *Terra Santa*, lorsqu'un musulman ivre rencontre un docteur de sa foi ou un coreligionnaire zélé. Il y a même eu des cas où le couvent a payé pour des chrétiens pauvres l'amende qui leur a été imposée pour ébriété⁶⁵.

Les polémiques qui déchirent le catholicisme européen à partir de la fin du XVII^e siècle ont également des répercussions sur l'image des représentants de l'Eglise romaine en Orient, en particulier sur celle des jésuites. Dès l'installation des religieux, les méthodes missionnaires ont donné lieu à des débats, et les instituts rivaux ont fait assaut de juridisme pour se concurrencer l'un l'autre. Mais les positions se figent progressivement, la confrontation se réduit à quelques points précis, inspirés des discussions européennes.

En 1671, le carme Giuseppe Angelo di Giesù a traduit du français en arabe quinze oraisons de Sainte Brigitte, avec un prologue repris des multiples éditions antérieures, promettant des indulgences, et l'espoir du salut à l'heure de la mort, à celui qui les récite quotidiennement. L'ouvrage connaît un succès immédiat, à Alep et

⁶⁵ Problèmes de discipline chez les capucins : AGCR, A.D. 106, p. 35 (1725); p. 37 (1731); p. 50 (1749); p. 74, p. 84 (1768); p. 88 (1774); p. 95 (1782). La même chronique rapporte une dispute scandaleuse parmi les cordeliers d'Alep en 1794 : *ibidem*, p. 143; et le cas d'un carme de Bassorah, parti errer dans les montagnes du Liban : p. 149 (1796). Texte réglementaire chez les capucins : A.C. PARIS, 1191, p. 116-119, circulaire du provincial de Bretagne, 29 janvier 1735 (copie). Relations des franciscains : SOCG, 542, f.497r-500r, 22 sept. 1701; SC, MISSIONI MISCELLANEE, 1, f.458r-474r, 28 juin 1736; ACTA, 151, 19 nov. 1771, 16, *Terra Santa*.

au-delà. Le patriarche syrien catholique André en recopie de sa propre main, et en diffuse des exemplaires dans tout le ressort de son Eglise. Très vite, on dénombre trois cents exemplaires en circulation. Cependant, parmi les ouvrages prohibés par un décret de la Congrégation de l'Index, le 30 juin 1671, figure le prologue de ces oraisons. Les jésuites, avertis de cette condamnation, vont de maison en maison pour proclamer que l'œuvre est hérétique, qu'elle détourne les fidèles de la confession et de la communion fréquentes, et ils déchirent les exemplaires qui leur tombent entre les mains. Le patriarche syrien, indigné, bafoué dans son autorité, demande aux cardinaux d'autoriser l'ouvrage, et d'en confirmer les indulgences pour arrêter la cabale. Mais à Rome, on juge qu'on ne peut aller contre un décret de l'Index. La solution proposée est une impression du texte par la Propagande, avec un prologue conforme à l'orthodoxie, et une publication des indulgences par le patriarche André, qui ordonnerait par la même occasion que les oraisons se pratiquent en conformité avec les exemplaires transmis par Rome.

A la même époque, d'autres sujets de polémiques opposent aux jésuites les autres missionnaires d'Alep. Ces derniers, unis pour défendre les oraisons incriminées et le patriarche André, répondent aux accusations en attaquant l'ouvrage de Joseph Besson *La Syrie Sainte*, rempli, selon eux, de faussetés⁶⁶.

Les jésuites, qui sont les seuls Latins à avoir adopté le costume des ecclésiastiques orientaux, les autres ayant conservé leur habit traditionnel, sont accusés peu de temps après d'accommodement aux traditions des « Grecs ». En effet, pour leur défense, le supérieur des capucins de Damas certifie en 1676 que ceux de sa ville :

« n'ont point changé le calendrier nouveau pour suivre l'ancien avec les schismatiques, mais font les jeunes et les festes avec nous et tous les catholiques qui y demeurent »⁶⁷.

⁶⁶ SC, SIRI, 1, f.144rv-145r; *ibidem*, f.47rv-48r, le patriarche André; *ibidem*, f.146rv (« Pour remédier aux turbulences survenues dans la chrétienté d'Alep et sauver l'autorité du Patriarche André »); *ibidem*, f.143rv-148r, *Proemium orationum S. Br. de Passione Xti Domini*, trad. latine du texte arabe du prologue incriminé. *Ibidem*, f.203rv-204r, le patriarche André, trad. ital., 7 mars 1673; *ibidem*, f.205rv-206r, Giuseppe Angelo, carme, 12 mars 1673; *ibidem*, f.221rv, Giacomo Effesio, 10 avril 1673. SOCG, 434, f.187rv, 191r, les supérieurs carme, capucin et franciscain d'Alep, 1^{er} juin 1671; *ibidem*, f.188r, décret de la Congrégation « ad Indicem Librorum », 30 juin 1671; *ibidem*, f.192r-194r, réponses aux jésuites. SOCG, 456, f.125rv, 126rv, le patriarche André, (syriaque); f.128r, (résumé italien) 1675. ARCD, Plut 245, E 3, 13 p. non numérotées, relation 1670-1671, Giachino Maria di San Giuseppe.

⁶⁷ ARSI, GALLIA, 96, III, f.268r, 14 août 1676. Attestation du patriarche Duwayhî en leur faveur après ces accusations : ARSI, GALLIA, 96, I, f.259r, 20 juillet 1676, et d'autres f.261r-267r. En 1696, les jésuites du Caire craignent des accusa-

Au début du XVIII^e siècle, les querelles françaises entre jésuites, Missions Etrangères et Jansénistes, les affaires chinoises après la légation de Maillard de Tournon (1705), n'influencent pas seulement Eusèbe Renaudot et les diplomates français du Levant. On en retrouve des échos dans les polémiques qui opposent les jésuites aux franciscains, puis aux Maronites à Alep, et qui finissent devant les tribunaux. Après l'avènement de Cyrille Tânâs chez les Melkites en 1724, et la rupture entre catholiques et orthodoxes de cette *tâ'ifa*, jésuites et capucins défendent les positions du Saint-Office, exigeant le respect du rite grec, (en particulier des jeûnes) dans toute sa rigueur, contre les franciscains, qui préfèrent convertir au rite latin, et contre des prélats orientaux qui souhaitent un *aggiornamento* de certaines pratiques. D'où la remarque de l'ambassadeur de Villeneuve citée plus haut, présentant la position des jésuites comme paradoxale, puisqu'ils défendent en Syrie le rigorisme qu'ils combattent par ailleurs. En réalité, l'attitude des représentants de la Compagnie est parfaitement cohérente : ce n'est pas le rigorisme qu'ils défendent, mais la validité des rites et traditions orientales. En 1734, le Père Fromage, affirme les jésuites et les capucins persécutés depuis cinq ans par Cyrille Tânâs, pour leur refus d'accepter certaines innovations; il rapporte que ce dernier aurait déclaré, en présence de témoins :

«que le Siège Apostolique a excommunié tous les religieux jésuites pour avoir assigné aux peuples de l'Inde d'adorer les idoles»⁶⁸.

Les conflits répétés avec les Maronites et les autres catholiques orientaux, qui se défendent des empiètements sur leur juridiction et du zèle excessif déclenchant la répression ottomane, donnent naissance, parmi les missionnaires, à un état d'esprit peu propice aux

tions à propos de leur pratique du jeûne, en conformité avec les traditions orientales : ARSI, GALLIA, 96, III, f.393rv, 4 nov. 1696.

⁶⁸ Sur la querelle des rites et la légation de Maillard de Tournon (1705), Simon DELACROIX (dir.), *Histoire universelle des missions catholiques*, T 2, Paris, 1957, p. 337-362 et Virgile PINOT, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France 1640-1740*, Thèse, Paris, 1932, p. 87-140. ARSI, GALLIA, 99, f.77r-78r, 25 fév.1708 : le P. Sauvage montre qu'il est parfaitement informé du déroulement des affaires chinoises. Son attitude envers les franciscains et envers Rome, soupçonnée de les soutenir, est sans doute influencée par ses idées sur la Chine. ARSI, GALLIA, 96, II, f.592rv, réfutation par les jésuites des accusations portées contre eux par les Maronites d'Alep, qui évoquent en particulier l'attitude de la Compagnie en France, face aux jansénistes. éditée dans Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.2, p. 917-918. Citation : SC, MELCHITI, 3, f.65rv, 19 août 1734, le P. Fromage, S.J. SC, MELCHITI, 3, f.530r, le 22 déc. 1737, le Gardien franciscain d'Alep Ferdinando di Bajano, à propos du P. Fromage : «*non scrivo che molto puzza di genzenismo, perche direi quel che altri dicono*». Texte de Villeneuve : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.2, p. 565.

œuvres apostoliques. D'autant plus que leurs détracteurs trouvent souvent une oreille attentive à Rome ou auprès de l'ambassadeur à Constantinople.

Le capucin Albert de Nantes, écrivait d'Alep le 10 novembre 1629 :

«Icy, nous trouvons par expérience que fort peu savent que c'est que d'erreur, et pour les faire bons catholiques, ne faut autre chose que les instruire des vérités catholiques»⁶⁹.

Ce naïf optimisme des débuts, dont on pourrait multiplier les exemples, n'a plus cours au siècle suivant. C'est plutôt un certain scepticisme, un sentiment d'inutilité, voire d'agressivité défensive à l'égard de l'autorité romaine et des chrétiens orientaux, qui s'exprime à l'occasion. Dès le début du XVIII^e siècle, les relations se détériorent.

«Après tout il est bon d'avoir leur amitié car pour la moindre chose ils écrivent à Rome, où ils sont toujours écoutés et quoiqu'on se justifie, on y a toujours quelque réprimande ou danger».

Lit-on dans le diaire des capucins de Beyrouth en 1715, à propos des prélats maronites.

Lorsque vers 1745, les jésuites sont en conflit avec ces derniers à propos de la mystique Hindiyya, et avec les Melkites à propos de la fondation d'un couvent de filles alépine au Liban, le P. Marc-Antoine Séguran laisse plusieurs fois couler son fiel :

«La monachaille s'est mise à chabauder, et sans doute qu'elle ne s'en tiendra pas là, et que déjà elle aura écrit sur mon compte. Cela ne m'inquiète pas fort, parce que l'on sait à Rome mes sentiments, qui grâces à Dieu, sont purs et désintéressés».

Et dans une autre lettre :

«Les moines grecs de Chouër sont depuis longtemps hors du pays. Les moines ne paraissent point en temps de persécution, mais lorsque les choses sont tranquilles, il faut que tout leur cède, qu'ils ramassent leurs aumônes et tracassent les missionnaires icy et à Rome : Votre Grandeur les connaît déjà».

«Je ne regarde pas comme chose extraordinaire que le patriarche et plusieurs évêques maronites donnent dans les rêveries, non plus que les moines libanais. Ils ont chacun en particulier leur intérêt en vue».

⁶⁹ BN, NAF, 10220, p. 82-89, Alep, 10 nov. 1629. Autres manifestations d'optimisme chez les capucins : *ibidem*, p. 70-72 (1627), p. 78-79, 79-81, 90-91 (1628-1629).

Le Père Séguran est certes un tempérament vif et emporté. Mais les capucins d'Alep laissent tomber, dans leur chronique, des formules de la même amertume⁷⁰.

⁷⁰ A.C., PARIS, 1191, p. 70 (les capucins de Beyrouth, 1715). A.S.V., MISSIONI, 55, Tripoli, 2 juillet 1751, Marc-Antoine Séguran (première citation) et *ibidem*, Alep, 13 sept. 1751, le même (autres citations). Véritable atmosphère de complot : *ibidem*, Alep, 1^{er} mars 1753, Desorgues, S.J. Hostilité envers les moines et méfiance envers Rome : *ibidem*, Tripoli, 2 juillet 1746, Gabriel de Quintin, capucin. Jugement négatif sur les Orientaux, de Lorenzo di San Lorenzo, aux prises avec les Maronites après la révocation de 'Awwâd : SC, MARONITI, 2, f.70rv, 30 nov. 1710. CP,83, MELCHITI, f.478rv, 479rv, Séguran, Le Caire, 24 fév. 1745; *ibidem*, f.239r-299v, différentes pièces sur la fondation du couvent de filles melkites, et sur l'opposition entre jésuites et Shuwayrites. «Petites phrases» à propos des Orientaux : AGCR, AD 106, p. 65, p. 121, p. 127, p. 134, p. 149, p. 183.

CHAPITRE 11

LE MISSIONNAIRE À L'ŒUVRE

MISSIONNAIRE ET MUSULMANS SUNNITES

L'attitude envers les musulmans et les dissidents de l'islam manifeste une évolution tout aussi massive des mentalités, entre le XVII^e et le XVIII^e siècles.

Les récits des religieux consacrent tous un chapitre à l'islam et à ses sectes. L'image qu'ils en donnent est celle d'une fausse religion fondée par un imposteur, mélange de judaïsme et de christianisme, dont elle singe les pratiques, reprenant de plus à son compte certaines hérésies. Le jeûne, la prière, ne sont qu'expression d'hypocrisie. Son dogme contredit la loi naturelle et la raison, le Coran n'étant qu'un tissu de contradictions. L'islam attire par la faiblesse des contraintes qu'il impose, puisque sa profession de foi est élémentaire, que le repos hebdomadaire et la prière du vendredi à la mosquée ne sont pas obligatoires. Surtout, c'est son relâchement moral qui séduit. Il favorise une sexualité sans frein, promettant même un paradis sensuel au croyant. En contrepartie, il réserve un sort misérable aux femmes, inacceptable pour l'observateur occidental. Il s'est imposé par les armes, non pas par les miracles et la vertu des apôtres, comme le christianisme. Sa tolérance envers les «gens du Livre», et sa division en multiples sectes, sont des signes de sa faiblesse, et des promesses de conversions à la vraie religion¹.

Lorsque les religieux sortent des considérations abstraites et livresques pour se fonder sur leurs propres observations, ils font souvent preuve de plus de discernement. Ainsi, Eugène Roger décrit assez précisément les soufis des différentes appartenances mys-

¹ Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique très particulière des Saints Lieux...*, op. cit., T.2, p. 197-287. Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 50-68 et très longs commentaires de Richard Simon, *ibidem*, p. 218-253. Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 196-197, T.2, p. 250-269. Michel NAU, *L'Etat présent de la religion mahométane...*, op. cit., T.1, 252 p. ; T.2, 240 p., *passim*. Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., 558 p., *passim*. Zacharias Ramiro ANDOLLU, «La Sagrada Congregacion frente al Islam : Apostolato de la Prensa en lengua arabe», dans Joseph METZLER (dir.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, op. cit., vol.I, p. 707-731.

tiques (*tarîqa*, pl: *ṭuruq*), et leurs séances de *dhikr*. Le *Théâtre de la Turquie* (1682) du capucin Michel Febvre, ouvrage militant, polémique, n'en est pas moins riche d'expérience concrète. *L'Etat présent de la religion mahométane* du jésuite Michel Nau (1684), qui affirme dès l'introduction vouloir combattre «l'Alcoran par l'Alcoran lui-même», marque un net progrès dans la connaissance théorique de l'islam, par rapport aux autres livres. De plus, l'auteur prévient qu'il ne cachera pas ce que cette religion paraît avoir de bon. Il en donne effectivement une image plus positive².

La méthode de ces écrits est souvent la comparaison avec le christianisme, qui l'emporte, évidemment, surtout pour sa cohérence théologique et sa rigueur morale. Cependant, le rapprochement amène à reconnaître des vertus à l'islam, ou du moins à donner des leçons aux chrétiens. Michel Nau s'étonne de l'exactitude mise à faire la prière, et de la «modestie» du comportement adopté par les musulmans pour la réciter. Leur zèle à faire le pèlerinage devrait faire honte aux Européens. Comme la plupart des auteurs, il note la propreté de leurs mosquées, et le respect du lieu que montrent les fidèles, bien éloigné du comportement des chrétiens. Avec Michel Febvre, il souligne l'interdiction de l'usure par la loi islamique, mais évoque aussi les moyens de la contourner. Joseph Besson n'approuve pas le traitement fait aux femmes en Orient, mais en comparaison, voudrait que les Françaises fussent plus couvertes. Nicolas Poirresson remarque la solennité des enterrements chez les musulmans, à la confusion des «hérétiques». Michel Febvre insiste sur leur vénération des saints et de la Vierge, sur leur croyance en leur intercession, en quoi ils montrent plus de piété que les calvinistes. Contrairement à ces derniers, ils ne désapprouvent point les cérémonies de l'Eglise, les jeûnes, l'usage des cierges, les parfums dans les temples, les prières pour les défunts, les aumônes à leur intention, les fêtes, les vœux de religion, ...³.

Il ne peut guère être question de convertir des musulmans au christianisme, hormis les renégats. Parmi ceux-ci, les religieux enregistrent chaque année quelques individus réconciliés à l'Eglise et renvoyés en chrétienté. De musulmans d'origine, on ne trouve mention que d'une dizaine de cas de conversions, restées clandestines, et

² Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique très particulière des Saints Lieux...*, op. cit., T.2, p. 243-253 : il précise qu'il n'évoquera que les plus grotesques, parmi les derviches! Michel NAU, *L'Etat présent de la religion mahométane* ..., op. cit., T.1, «Avertissement».

³ Michel NAU, *L'Etat présent de la religion mahométane* ..., op. cit., T.1, p. 94, 96, 190, 231-232; Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, p. 48, relation de Nicolas Poirresson, 1652. Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.2, p. 253. Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., p. 9, p. 24.

datant presque toutes du XVII^e siècle. Par ailleurs, les missionnaires, appelés à soigner les petits musulmans malades, leur confèrent couramment le baptême. Il s'agit d'assurer le ciel à des êtres innocents condamnés à une mort prochaine, tâche au demeurant plus facile que de gagner des vivants. Pour les parents, le sacrement est vraisemblablement une thérapie de la dernière chance pour leur enfant moribond. Antoine Gueynard désigne cette œuvre comme le principal travail des jésuites à Saïda et à Tripoli en 1739. Cette année-là, ils auraient baptisé 300 petits «Turcs» dans la première ville, et presque autant dans la seconde⁴.

Au XVII^e siècle, les prêtres «francs» ont des contacts réguliers avec des docteurs musulmans, cheikhs, muftis, *sharîf*-s, et jouissent parfois de leur amitié. Ces derniers sont attirés par l'austérité des religieux latins, assimilés à des derviches. Le «grand sérîph» de la mosquée d'Alep, puis le supérieur des derviches d'Antioche qui reçoivent Albert de Nantes en 1629, font de grands éloges de l'excellence de la profession des capucins, et de leur mépris du monde. Les connaissances médicales de ces derniers renforcent aussi leur prestige et leur ouvrent des portes. Les intellectuels musulmans cherchent d'autre part à bénéficier de la science des «Francs». Un carme d'Alep est entré en contact avec le mufti de la ville en lui portant une carte de géographie et des livres. A Saïda, le jésuite Adrien Parvilliers a appris l'arabe littéral et dialectal en deux ans. Grâce à ses compétences en mathématiques et en «astrologie», il a prévu éclipses et autres phénomènes célestes, qui lui ont valu un grand crédit auprès des «Turcs» et des «Grecs»⁵.

⁴ Conversions de musulmans : SOCG, 529, f.201-205, 1698, Tripoli. SOCG, 531, f.106r, 1698, Tripoli (il s'agit de la même famille). SOCG, 578, f.657-660, Tripoli, 4 fév. 1711 : un berger de 17 ans, employé chez un Maronite, et un militaire turc, qu'il est question d'envoyer en chrétienté. ARCD, Plut 245 H, non paginé, 29 sept. 1681 : la femme d'un principal musulman d'Alep; Plut, 245 A2, p. 3-7, la jeune Qamar. Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., p. 12, un jeune marchand d'Alep, atteint de la peste, qui veut mourir en chrétien. Baptêmes d'enfants moribonds : SOCG, 423, f.176r-195r, Alep, 20 mars 1669; SOCG, 531, f.106r, 29 juillet 1698, Tripoli; ARCD, 245, C 1, p. 15, Alep, 1667; *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 209 (Tripoli); ARSI, GALLIA, 96, I, f.504rv, 505rv, 20 mai 1714 (Tripoli); ARSI, GALLIA, 106, f.201rv-202r, 16 janv. 1740 (Tripoli et Saïda); A.C. PARIS, 1191, *passim* (Beyrouth); AGCR, AD 106, p. 116, 1789, Dyarbakir.

⁵ Sur le respect porté aux Pères : voir Annexe 3, f.116r; BN, NAF, 10220, p. 82-89; p. 253-256; SC, FRANCIA, 3, f.114r. Carme en visite chez le mufti : SOCG, 195, f.261rv, 262r, 1629. Sur Parvilliers : BN, Mss. Fr., Fonds Moreau, 841, f.174, relation de Nicolas Poirresson, 1652, publiée dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, p. 59. Autre mention de discussion scientifique : BN, NAF, 10220, p. 123-124, Alep, 24 janvier 1633 et Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., p. 207. Exercice de la médecine : SOCG, 423, f.176r-195r, Alep, 20 mars 1669.

On ne s'étonnera pas de trouver, parmi les interlocuteurs des missionnaires, les membres de la *tarîqa* des *mawlâwî*-s (les derviches tourneurs), réputés pour leur ouverture et leur tolérance. La visite à leurs «couvents» (*takyya*-s) de Tripoli et d'Alep figure à plusieurs reprises dans les relations des Pères. En 1629, dans la seconde ville, le capucin Agathange de Vendôme se fait offrir un chapelet musulman par un derviche, qui lui explique la manière d'invoquer les différents noms de Dieu à chaque grain. Le Père conclut : «Cet exercice ne me semble point impertinent». Quelques temps plus tard, il assiste à une séance de *dhikr* à la *takyya* des derviches tourneurs, à la porte de la ville, qu'il juge ainsi :

«Elle a beaucoup de choses pleines de dévotion, qui ne manque que du fondement de la foy; elle a aussi quelque chose qui ressent sa pure folie».

Et à sa rencontre suivante avec le *sharîf* de la grande mosquée, il attaque la conversation sur le thème de ces danses, en déclarant «Dieu est esprit et veut être adoré en esprit et vérité». D'après lui, son interlocuteur l'approuve, ne sachant que dire de ces coutumes, à part qu'elles sont anciennes⁶.

Il n'est pas exclu que certains pensent convaincre des missionnaires de la justesse et de la supériorité de l'islam. Dans un cas au moins, ils semblent y avoir réussi. Le 7 septembre 1650, le capucin Archange de Thouars, âgé de 33 ans, séjournant à Alep depuis deux ans et demi,

«s'en alla de sang froid renier le christianisme et professer publiquement devant le cady la Loy de Mahomet, à l'insu de ses compagnons qui l'aprirent par les bruicts de la ville, et ne le pouvoient croire».

Il ne s'agit apparemment pas d'un coup de tête : il avoue qu'il avait cette conversion dans l'esprit depuis un an. Il avait connu le cheikh Eldin, qui servait de maître aux capucins, et un autre, auquel il avait entrepris d'enseigner le français. Il se convertit dans les mains du cheikh Aclas Dada (?), «vénérable vieillard qui parle peu, et est en estime d'un grand St parmy le peuple, et d'un grand sorcier par plusieurs autres», qui est à la tête d'une importante *tarîqa* mystique, dans laquelle on pratique notamment une retraite spirituelle

⁶ BN, NAF, 10220, p. 82-89, Albert de Nantes, Alep, 10 nov. 1629. Lettre d'Adrien Parvilliers, sur les derviches tourneurs de Tripoli, Alep, 18 fév. 1653 : Victor LAURENT, «L'âge d'or des missions latines en Orient XVII^e-XVIII^e siècles», *L'Unité de l'Eglise*, 69, 1934, p. 380-384.

annuelle de 20 à 40 jours («un exercice qui a quelque semblance a nos oraisons des 10 iours», écrit le rapporteur de l'affaire). Il avoue de plus à ses anciens compagnons que :

«devant de partir de chrestienté, il n'avoit autre croyance que d'un seul Principe sans autre chose, qu'il ne faisoit pas plus d'estime de la croyance des Turcs que de celle des chrestiens, et qu'il s'estoit hasté d'apprendre l'Arabe pour faire ce qu'il avoit faict, et qu'on priast Dieu pour luy».

On reconnaît là un écho des spéculations monistes propres à certains soufis, notamment aux disciples de Ibn 'Arabî. Mais cinq ans après, affligé d'une maladie «dont l'issue est incertaine», pris de remords, Archange écrit au supérieur des capucins de Constantinople pour le prier de le réconcilier avec l'Eglise dans la foi de laquelle il «désire vivre et mourir». Cette fois, il affirme n'avoir renié le christianisme que «par une légèreté d'esprit porté par l'aiguillon de la chair plustost que par une infidélité formée». On n'en sait pas davantage...⁷.

Les missionnaires répètent tous qu'il n'y a pas de grands fruits à attendre des conversations avec les ulémas. Mais dans l'attente d'une intervention militaire chrétienne, qui leur donnerait la liberté, ces échanges font tomber l'aversion de leurs interlocuteurs et les préparent à la conversion. De plus, les rapports amicaux avec les notables leur apportent une protection non négligeable dans leur vie quotidienne⁸.

Michel Nau, comme Michel Febvre, veulent corriger l'opinion commune, selon laquelle il ne faut pas discuter de religion avec les «Turcs». Le premier affirme qu'en réalité, si on en parle avec humilité et sans agressivité, ils sont contents d'en débattre. Ils pensent avoir la supériorité, mais, lorsqu'ils sont en confiance, ils sont les premiers à aborder le sujet. Michel Nau lui-même n'a jamais eu de difficultés, mais il s'est toujours gardé d'offenser son interlocuteur⁹.

Les controverses théologiques doivent corriger certaines idées fausses à l'égard du christianisme. Le principal point en discussion est celui de l'unité divine, les chrétiens étant accusés de polythéisme et d'idolâtrie. Lié au dogme de la Trinité, celui de l'Incarnation fournit les autres sujets de débat. Le Christ est-il Fils de Dieu? Dieu peut-

⁷ A.C. PARIS, P 10, Alep, 1^{er} octobre 1650; P 20, Archange de Thouars, s.d., s.l.; ARSI, GALLIA, 95, III, f.618r-627r : autre récit de l'affaire.

⁸ SOCG, 423, f.176r-195r, Alep, 20 mars 1669; SOCG, 196, f.205r-215r, éditée dans IGNAZIO DA SEGGIANO, «Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini nel Vicino Oriente», art. cit., p. 150-178. *Ibidem*, p. 148-150, SOCG, 118, f.76rv-77rv, Alep, 25 juillet 1638. BN, NAF, 10220, p. 543.

⁹ Michel NAU, *L'Etat présent de la religion mahométane...*, op. cit., T. 2, «Avertissement». Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., p. 47.

il engendrer? Le Christ est-il mort sur la croix? A Alep, vers 1640, Michel de Rennes et Ignace d'Orléans assistent à la messe des Melkites, quand des «Turcs», avec à leur tête un *sharîf*, font irruption dans l'église. Ils regardent les images de la Vierge et de Saint Jean à l'autel, puis demandent qui est le personnage crucifié. A la réponse du prêtre, ils crient au blasphème, affirmant que Jésus a été transporté corps et âme au ciel, un autre ayant été crucifié à sa place. Le capucin, n'y tenant plus, attaque en disant que c'est le Diable, non pas Dieu, qui a parlé par la bouche de Mahomet, et en reprenant les injures habituelles contre ce dernier, dont le comportement licencieux avec les femmes a contredit les lois naturelles et évangéliques. L'affaire aurait pu mal tourner, mais les efforts des Melkites présents pour calmer leurs hôtes inattendus et l'amitié du mufti envers les capucins mettent fin à l'incident.

Une des gloires des missionnaires est de défaire un rabbin juif en présence des musulmans, qui reconnaissent le caractère prophétique de Jésus, sa conception divine, ainsi que la virginité de Marie. Les docteurs de l'islam cherchent également une confirmation de la présence de prophéties annonçant la venue de Mahomet dans les Evangiles, et de l'altération de l'Ecriture Sainte par les chrétiens. Les divergences morales entre les deux religions procurent enfin d'autres sujets de conversation, notamment la question de la polygamie. Adrien Parvilliers montre que la coutume des chrétiens est plus conforme à la raison, et à la croyance musulmane elle-même, et obtient l'approbation d'un fils de mufti, auquel son père avait recommandé de se contenter d'une seule femme. La chasteté des religieux chrétiens est un autre motif d'étonnement pour leurs interlocuteurs¹⁰.

Michel Nau et Michel Febvre proposent tous deux une méthode pour dialoguer avec les musulmans, inspirée de ces principaux points de controverse. L'idée est qu'on peut convaincre avec la raison, celle-ci étant en accord avec la foi chrétienne. «Il ne se trouve personne contre la raison», écrit Brice de Rennes à propos de ses conversations théologiques avec les musulmans de Saïda. Mais après la parution des ouvrages de ces deux auteurs, personne ne

¹⁰ SOCG, 422, f.538rv, 539rv, 548rv, Saïda, 10 août 1669; SOCG, 196, f.205r-215r, éditée dans IGNAZIO DA SEGGIANO, «Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini nel Vicino Oriente», art. cit., p. 150-178 (discussion avec un juif et un *sharîf*); *ibidem*, p. 131-135 (SOCG, 115, f.275, Alep, 12 nov. 1629) (Trinité, conception de Jésus). SOCG, 195, f.605r-610v (mort du Christ); *ibidem*, f.261rv, 262r, 1629 (Trinité). SC, SIRI, 1, f.447r (discussion sur la Béatitude, à Bagdad); BN, NAF, 10220, p. 543, p. 548 (présence de juifs), p. 550 (épisode de l'église d'Alep). Sur Parvilliers : BN, Mss. Fr., Fonds Moreau, 841, f.174, relation de Nicolas Poirresson, 1652, publiée dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, p. 59.

semble plus tenter le dialogue avec l'islam. L'espérance de la croisade s'éloignant, il y a moins d'urgence à préparer l'opinion musulmane à une conversion. Sans doute, en cette fin de XVII^e siècle, ne croit-on plus aux mérites de la controverse, et aux possibilités de convaincre par ces méthodes. L'accord de la foi et de la raison est moins assuré. Une meilleure connaissance de l'islam, comme celle de Michel Nau, rend la confrontation plus subtile, mais aussi plus dangereuse, pour certains principes de la foi chrétienne. S'appuyer sur le Coran pour démontrer la vérité du christianisme, ou même affirmer que le Livre de l'islam n'est pas en contradiction avec la vraie foi sont des exercices périlleux. Dans la controverse, la curiosité était du côté des musulmans : c'étaient eux qui s'interrogeaient sur la religion chrétienne. Les points positifs que les missionnaires décelaient dans l'islam ne servaient qu'à confirmer la supériorité du christianisme. Or, l'approche érudite de l'Orient qui se développe au XVII^e siècle n'aboutit pas au même résultat. Elle s'intéresse à l'islam et à la civilisation arabe en soi, et génère ainsi un certain relativisme, conduisant aux apologies de Mahomet du XVIII^e siècle¹¹.

La controverse avec les musulmans, comme avec les protestants à la même époque, avait pour but principal d'affirmer la supériorité du catholicisme, et la cohérence de son dogme. Dans ce sens, elle a servi finalement davantage à conforter des chrétiens tentés par l'islam ou peu sûrs de leurs croyances, à renforcer le prestige du missionnaire à leurs yeux, qu'à convertir des infidèles. C'est bien la leçon tirée par Michel de Rennes, de son affrontement avec le *sharîf* dans l'église melkite d'Alep : les chrétiens sont très contents que les capucins aient exposé leur vie pour la foi, et l'évêque Karma proclame qu'ils sont de grands docteurs¹².

On a moins de témoignages de relations amicales entre les missionnaires et les musulmans pour le XVIII^e siècle. Il est vrai que les sources deviennent moins riches en détails concrets. Mais on peut

¹¹ Michel NAU, *L'Etat présent de la religion mahométane ...*, op. cit., le tome 2 est un dialogue imaginaire pour convaincre un musulman. Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., p. 47-58. SOCG, 422, f.538rv, 539rv, 548rv, Brice de Rennes, Saïda, 10 août 1669. Après Michel Febvre (pseudonyme de Jean-Baptiste de Saint-Aignan et/ou de Justinien de Neuvy), François de Romorantin qui devient custode d'Alep en 1685 compose encore des traités de controverse avec l'islam : LOUIS DE GONZAGUE, « Les anciens missionnaires capucins de Syrie et leurs écrits apostoliques de langue arabe », C.F., 1932, p. 179-207. Jacques SOLE, *Le débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, op. cit., T. 3, p. 1675-1732; pages concernant Richard Simon, p. 1698-1700, et p. 1742-1744. Maxime RODINSON, *La fascination de l'Islam*, Paris, 1981, p. 68-75. Henry LAURENS, *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Egypte...*, op. cit., p. 26-28.

¹² BN, NAF, 10220, p. 550. Même genre d'observations sur la controverse anti-protestante dans Etienne FRANCOIS, *La frontière invisible. Protestants et catholiques à Augshourg 1648-1806*, thèse dactyl., Strasbourg II, 1986, vol.1, p. 295-303.

penser que les «francs» ont perdu une partie de leur prestige aux yeux des cheikhs et des ulémas. Les défaites militaires ottomanes, la détérioration des relations sociales à Alep et à Damas, ont dû les éloigner de leur fréquentation. De plus, ce n'était visiblement qu'une partie de l'élite musulmane, liée à des confréries soufies ouvertes sur toutes les expériences religieuses, qui cherchait le dialogue et aimait le débat théologique. Dans ce cas, peut-on supposer un changement de préoccupation, d'attitude, dans ce groupe, vers le début du XVIII^e siècle? Plus généralement, la controverse semble avoir été plus courante en Perse, avec l'islam chiite, et dans les zones de frontière entre les religions, qu'en Syrie¹³.

MISSIONNAIRES ET DISSIDENTS DE L'ISLAM : DRUZES, ALAOUITES ET YAZÎDÎ-S

Les dissidents de l'islam offraient, pensaient les missionnaires, de meilleures perspectives de conversion, à l'exception des Métoualis (chiites duodécimains), à peine évoqués dans les récits, et généralement considérés comme fanatiques. Les capucins font la connaissance des Druzes dès leur arrivée, au temps de Fakhraddîn. On imagine à cette époque qu'ils conservent des réminiscences de christianisme remontant à l'époque des croisades et à leurs origines franques. (Joseph Besson indique même qu'ils pratiquent une sorte de confession et de communion!). Ou bien, on considère qu'il s'agit d'un peuple «*quasi senza fede et senza legge*». Dans les deux cas, le seul obstacle à leur conversion est leur ignorance. D'autre part, on note leur non respect des préceptes islamiques (jeûne, abstention de viande de porc et d'alcool). Ces caractéristiques les prédisposent à recevoir le message évangélique, bien plus que les musulmans sunnites : ils «n'ont aucune religion et nous est loisible de les attaquer avec la Parolle de Dieu», affirme Thomas de Saint Calais en 1628. Leurs options politiques, surtout pendant l'épopée de Fakhraddîn, leur haine de Mahomet, leur amitié pour les chrétiens, les préparent à la conversion¹⁴.

¹³ Francis RICHARD, «Catholicisme et Islam chiite au «Grand Siècle». Autour de quelques documents concernant les Missions catholiques en Perse au XVII^e siècle», *Euntes Docete*, 33, 1980, p. 339-403. Francis RICHARD, «Trois conférences de controverse islamo-chrétienne en Géorgie vers 1665-1666», *Bedi Kartlisa*, 40, 1982, p. 253-259.

¹⁴ Le carme Elia Giacinto di Santa Maria note cependant les bonnes dispositions des Ḥamâdiyya (chiites) à l'égard du christianisme : SOCG, 551, f.135r (1705). A propos des druzes : Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 194-195. BN, NAF, p. 72-79, Saïda, 20 Mars 1628; p. 70-72, Saïda, 3 nov. 1627; p. 78-79, 25 août 1628, Beyrouth; SOCG, 62, f.97, et f.114r, 22 fév. 1645, Saïda.

La fréquentation assidue des Druzes par les capucins, notamment après leur installation à Abey, fait progresser les connaissances sur eux. Dans un rapport de 1669, le supérieur de Saïda note qu'ils ont un «Prophète» d'origine égyptienne (Abû Ḥamza, qu'il appelle Abû Ḥamra, en confondant le *râ'* et le *zayn*) et un livre de la Sagesse. Les jésuites découvrent les Druzes après leur installation au Kisruwân. Michel Nau, dans le chapitre qu'il leur consacre dans son traité sur l'islam, affirme tenir ses informations du cheikh Abû Nawfal. Il distingue bien les initiés (*'uqqâl*, qu'il confond avec les *huk-kâm*), dont il loue les vertus, du peuple ignorant (*juh'hâl*) qui vit dans «l'oubli épouvantable de Dieu (si ce qu'on rapporte est vrai)». Il connaît la légende de leur «Prophète» Al-Ḥâkim fondateur de la secte au Caire. Abû Nawfal aurait eu en main deux de leurs ouvrages, mais n'y aurait rien compris, et un prêtre maronite lui reprochant de les détenir, il les aurait rendus à un Druze. On retrouve cette somme de savoir encore amplifiée dans la relation d'Antoine Nacchi du 25 janvier 1699. En définitive, les missionnaires ont acquis, au cours du siècle, une assez bonne connaissance de cette religion ésotérique, difficile à pénétrer. Notons que leurs véritables origines musulmanes chiites ismaïliennes, qui ne pouvaient être à leurs yeux qu'un obstacle supplémentaire à leur conversion, sont malgré tout omises¹⁵.

L'apostolat auprès des Druzes n'a pas abouti à des passages massifs au christianisme. Les missionnaires n'ont fait que quelques prosélytes, plutôt féminins, et plutôt secrets. Au début du XVIII^e siècle, la prestigieuse famille de *muqaddam*-s druzes du Matn, les Abî-l-lam' (Bellama), installe des chrétiens sur ses domaines, et dote plusieurs monastères maronites et melkites (Saint-Jean de Shuwayr, en particulier) de terres, en propriété ou en métayage. Les excellentes relations qu'elle entretient avec les capucins ne vont toutefois pas jusqu'à son adhésion au christianisme. Le premier émir de la famille à s'être converti, avec ses enfants, est Isma'îl, mort en 1788¹⁶.

¹⁵ SOCG, 422, f.538rv, 539rv, 548v, Saïda, 10 août 1669. Michel NAU, *L'Etat présent de la religion mahométane ...*, op. cit., T.1, p. 202-210. ARSI, GALLIA, 96, III, f.363rv-364rv, 25 janv. 1699, publiée par Vincenzo POGGI, «I Drusi di Padre Nacchi», art.cit. M.G.S. HODGSON, «Durûz», *E.I.2*, T. 2, p. 647-650.

¹⁶ SOCG, 240, f.217-220, Jean-Pierre de la Mère de Dieu, 20 juin 1668 : baptême de la mère du prince des druzes (en secret). ARSI, GALLIA, 96, III, f.415rv-416r, 17 mars 1701 et *ibidem*, GALLIA, 106, f.85r-93v, 'Ayntûra, 11 juillet 1701, publiée par Vincenzo POGGI, «Il Libano di Padre Nacchi», art. cit. : mention du baptême d'un Druze de grande réputation chez les siens. ACTA, 90, 8 juillet 1720, f.413rv : Le Saint-Office a accordé dispense *super disparitate cultus* à Cécile, fille de l'émir druze défunt, et à sa sœur cadette, toutes deux catholiques. Aux missionnaires de faire en sorte, si possible, que les enfants nés de ces mariages soient élevés chrétiennement. ASV, MISSIONI, 52, *Relatio*, 12 nov. 1763, 10 f. : Ar-

En 1707, Adrien de Crozon, supérieur de l'hospice de Beyrouth, fait un rapport enthousiaste à la Propagande sur 'Abdallâh, chef de la famille, étonnamment porté vers le christianisme, qui s'entourne de serviteurs chrétiens, et ne craint pas de dire en public que la religion du Christ est la seule vraie. Il recourt à l'intercession des saints, il fait des vœux aux églises. Ayant dû fuir les troupes turques, il a fait promesse d'élever un sanctuaire à Saint Isaïe là où il s'était réfugié, et a effectivement fondé un monastère grec, et un autre maronite. Depuis 25 ans, il demande aux custodes de créer un hospice sur ses terres, mais ils ont toujours avancé l'excuse du manque d'«ouvriers». Un de ses trois fils étant tombé gravement malade, il a envoyé chercher le Père Adrien à Beyrouth, qui l'a guéri en quelques jours. L'émir convoque ensuite le capucin, sommé de répondre, devant toute la famille assemblée, à plusieurs points concernant la religion druze. Adrien de Crozon démontre que les Druzes n'ont pas de religion. Le prince l'approuve, mais soulève plusieurs contradictions qui lui apparaissent dans le christianisme. Le jour suivant, le religieux résout ces doutes,

«non par les règles de la science ou les subtilités théologiques, mais par des comparaisons familières et des exemples communs».

'Abdallâh se déclare convaincu, et le Père, avec le soutien du consul de Saïda, entreprend de vaincre les réticences du custode pour l'ouverture d'un hospice à Salîma. Le chantier débute en septembre 1706. 'Abdallâh veut consacrer l'église à Saint Georges, mais après qu'Adrien lui a raconté l'apparition de Saints Pierre et Paul à Constantin malade de la lèpre, il accepte qu'elle soit dédiée à ces patrons, pourvu que Saint Georges y ait son image¹⁷. En 1709, le capucin calcule que les Bellama ont déjà dépensé 1800 écus pour la construction, et s'étonne qu'un homme, qui extérieurement n'a pas de religion, fasse de tels sacrifices. Car ni l'émir, ni ses fils, ne se sont encore déclarés chrétiens. Adrien, convaincu qu'ils se convertiront

naud Bossu, qui dîne chez les Abî-l-Lam', indique que huit membres de la famille sont secrètement baptisés, et suivent les offices quand ils le peuvent. Il tient l'information de Mikhâ'il Fâdhil, qui y a célébré un mariage. ACTA, 141, 28 janvier 1771, 20, «Maroniti», le patriarche maronite évoque la conversion récente de princes druzes et musulmans, et expose le fait qu'ils ne peuvent se déclarer ouvertement. Conversion des Abî-l-lam' au christianisme au XVIII^e siècle : 'Aysâ Iskandar AL-MA'LUF, Salîm AL-DAHDAH, «Tanaṣṣur al-umarâ' al-Shihâbiyîn wa-l-Lam'iyîn fî Lubnân», *Al-Mashriq*, 18, 1920, p. 550-551. Joseph ABOU NOHRA, *Contribution à l'étude du rôle des monastères*, op. cit., p. 167 : une seule donation en terres des Abî-l-lam', aux shuwayrites, en 1727; p. 154 : le couvent prend en métayage une pinède de la famille en 1765; p. 148 : les shuwayrites sont chassés momentanément par l'émir Najm, qui installe les orthodoxes à leur place, en 1728, puis 1729.

¹⁷ SOCG, 559, f.335rv-336r (résumé), Adrien de Crozon.

avec de la patience, pratique assidûment la médecine, et baptise les petits enfants mourants. 'Abdallâh, inspiré par l'exemple des cheikhs maronites, demande d'autre part, en échange de sa générosité, une horloge et une cloche, qui appellera les chrétiens à l'office, et sonnera l'heure de la fin du jeûne. Il sollicite aussi une bénédiction papale traduite en arabe pour lui et sa famille. «Il voudrait finalement faire de Salîma une petite chrétienté», écrit Adrien. Mais le pape ne peut donner sa bénédiction à un infidèle : on lui transmettra une autre formule, pour le contenter, avec des peintures des saints patrons, de la Vierge et de Saint Georges pour l'autel de l'église, et d'autres objets de dévotion¹⁸.

En 1715, les Abî-l-Lam' ne sont pas convertis. Le pays a été ravagé par le pacha de Damas, et 'Abdallâh fait prisonnier. Un de ses fils appelle à lui un capucin de Beyrouth et entreprend la restauration de l'hospice, mais il lève des troupes contre ses deux frères, et ne peut tenir ses promesses. Le Père repart à Tripoli, puis à Beyrouth. Vers 1739, les capucins reviennent après un abandon de douze ans, s'étant contentés dans l'intervalle d'un ou deux passages par an. Car les guerres intestines entre les fils de 'Abdallâh les ont tenus éloignés. Mais la générosité des Abî-l-Lam' ne se dément pas, et ils reconstruisent de leur fortune l'église et l'hospice, quasiment tombés en ruine. D'après la relation de 1748, les capucins s'adonnent principalement au soin des chrétiens maronites, melkites et syriens, nombreux sur ces terres, sous la protection de l'émir «infidèle»¹⁹.

Le résultat le plus tangible de l'apostolat auprès des Druzes est l'essor d'une sorte de syncrétisme, auquel ils étaient naturellement portés. Dès 1629, Adrien de la Brosse affirme avoir diffusé parmi eux et parmi les «Turcs» plus de deux mille noms de Jésus : «Il n'y en a pas un qui n'en soit guéry, et nous met en une vogue non pareille». En 1641, un autre capucin rapporte qu'ils viennent prendre de l'eau bénite à l'église, pour soigner leurs animaux malades et en arroser leurs vers à soie. En 1645, Michel de Rennes relate également cet engouement pour l'eau bénite, qu'ils donnent à boire aux infirmes, et leur assistance aux sermons. Ils apportent de plus des cierges et d'autres offrandes aux églises où ils font des vœux, et demandent aux Pères d'imposer les mains à leurs malades. En 1669, ils se rendent à la chapelle des capucins d'Abey pour entendre la messe, et

¹⁸ SOCG, 569, f.144rv, Timothée de la Flèche, procureur des missions françaises.; f.145rv-150r, Adrien de Crozon, Salîma, 1^{er} fév.1709 (copie); f.142rv, 143rv, 152rv, 153r, *sommario*.

¹⁹ SOCG, 599, f.341r-359v, Dorothée de la Trinité, Sidon, 28 janvier 1715. SC, SIRI, 1, f.510r-514r, *Bresve et résumée relation des missions capucines...*, Rome, 3 mai 1748. A.C. PARIS, 1191, p. 51 (1715).

participer aux autres dévotions. En 1748, ils affluent quotidiennement à une de leurs « mosquées », où repose un de leurs docteurs, située dans le même village, et y pratiquent des cérémonies secrètes. Puis, ils achèvent leur pèlerinage en visitant la chapelle de l'Assomption des capucins, pour y recevoir la bénédiction de la Vierge. L'abbé Mariti note qu'ils prient indifféremment dans les mosquées et dans les églises, et qu'ils ont en vénération les images des saints, qu'ils placent quelquefois sur leurs maisons²⁰.

Les Nuṣayrî-s (ou Alaouites, appelés dans les sources Ansariés ou, parfois, Kelbins), qui habitent les montagnes entre Tripoli et Lattaquié, entrent plus tardivement dans l'histoire des missions. Les premiers capucins les ignorent. En 1662, Istifân Duwayhî écrit de Tripoli que le P. Antoine (Resteau?), supérieur des jésuites, tente depuis quatre ans de les approcher, mais qu'il n'a jamais pu réaliser son projet, par manque de pratique de la langue et du pays. Il est venu le trouver avec une lettre du patriarche lui demandant de l'accompagner. Duwayhî n'est pas enthousiaste : l'entreprise paraît difficile; et de toute manière, il faut attendre le retour à la tranquillité, après les récentes dévastations... Dans la *Syrie Sainte*, Joseph Besson avoue qu'il s'agit d'une nation presque inconnue, sur laquelle il a recueilli des informations auprès du patriarche, d'autres Maronites et de « Grecs » qui vont leur acheter vin et tabac. Michel Nau en connaît manifestement moins long sur les Ansariés, que sur les Sunnites et les Druzes. En 1669, Yvon de Ploermel, supérieur des capucins de Tripoli, qui a réussi à séjourner parmi eux un certain temps, en sait davantage. Comme pour les Druzes, les traces de christianisme qu'on décèle parmi eux, et leur haine mortelle des Sunnites, sont des signes encourageants pour la mission. Leur nom (*Nuṣayrî* est proche de *Naṣrânî*, plur. : *Naṣârâ*, nom donné aux chrétiens par les musulmans), est interprété comme « mauvais chrétien » (Besson) ou comme un diminutif, « petit chrétien » (Yvon de Ploermel). Ils croient à la Trinité, que Jésus est Fils de Dieu, ils lisent l'Évangile, honorent les saints, célèbrent certaines fêtes chrétiennes, et pratiquent un lavage des enfants à quatre ans (mais on doute qu'ils prononcent les bonnes paroles du baptême!). Ils font leurs oraisons comme les chrétiens vers l'Orient, mais pratiquent aussi la circonci-

²⁰ BN, NAF, 10220, p. 99, 25 nov. 1629; SOCG, 196, f.205r-215r, éditée dans IGNAZIO DA SEGGIANO, « Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini nel Vicino Oriente », art. cit., p. 150-178; SOCG, 62, f.97, et f.114r, 22 fév. 1645, Saïda; SOCG, 235, f.90v, Saïda, déc.1660; SOCG, 422, f.538rv, 539rv, 548v, Saïda, 10 août 1669. SOCG, 578, f.657r-660v, Tripoli, 4 fév. 1711. SC, SÏRI, 1, f.510r-514r, *Bresve et résumé relation des missions capucines...*, Rome, 3 mai 1748. Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre, la Syrie et la Palestine...*, op. cit., T.2, p. 27. Témoignages sur les Druzes et leurs pratiques religieuses chrétiennes (début XX^e siècle) dans Joseph GOUDARD, *La Sainte Vierge au Liban*, op. cit., p. 50-167.

sion et l'abstention de porc. Ils croient enfin à la transmigration des âmes. Ils se disent chrétiens, mais craignent de le publier, à cause des sunnites, auxquels ils vouent une haine mortelle.

Les capucins, après cette première expédition, proposent un petit hospice à Lattaquié, avec deux prêtres et un laïc, qui saurait la médecine et la chirurgie, attendant sans doute que la Propagande prenne en charge les 100 écus annuels nécessaires. La proposition n'est pas suivie d'effets²¹.

Le carme de Tripoli Elia Giacinto di Santa Maria est un personnage entreprenant, au point que son engagement malencontreux, en faveur de la déposition du patriarche maronite 'Awwâd, le conduit à finir sa carrière aux arrêts dans un couvent. Il sillonne les campagnes du Djebel Alaouite, où des chrétiens vivent dispersés parmi les Nuṣayrî-s. En 1705, il affirme avoir été deux fois parmi ces derniers, dont l'une avec un jésuite, mais sans rien gagner, que des bonnes paroles. Cependant, il les estime bien disposés, aimant les chrétiens, et affirmant qu'ils se porteraient au devant des princes chrétiens qui viendraient en Orient²². En 1709, il a visiblement progressé dans les connaissances qu'il a sur eux, et les situe nettement à l'intérieur de l'islam. Ils font profession d'être musulmans, habillés comme eux, circoncis, ils ne payent pas le *kharâj*. Mais les Sunnites les détestent. Ils disent que les chrétiens ont la vraie foi, mais ignorent tout sur elle. Comme les Sunnites ils lisent le Coran, rejettent la Trinité et l'Incarnation, et nient la crucifixion de Jésus. Ils ont horreur du porc, et pratiquent la polygamie. Certains leur prêtent des croyances en la métempsychose, et d'autres parlent de cérémonies secrètes, où ils font une sorte de communion. Elia Giacinto relève leur dévotion aux tombeaux (les fameux *mazâr*), et distingue parmi eux les chefs spirituels et les chefs politiques. Malgré ces données, relativement précises, il s'interroge sur leur race, et conclut qu'ils ne peuvent descendre des «Turcs» qu'ils détestent, ni des chrétiens du pays, qui ne les aiment pas. Une fois de plus, il affirme qu'ils ont une origine franque, que des croisés installés parmi eux ont progressivement perdu leur christianisme. La présence sur leur territoire de nombreux châteaux francs en ruine, et le fait que

²¹ Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 190-193. Michel NAU, *L'Etat présent de la religion mahométane ...*, op. cit., T.1, p. 210-227. Victor de Marseille, capucin laïc, en rupture d'Ordre, fait un projet de mission parmi les Nuṣayrî-s, qu'il présente sous un jour particulièrement optimiste. Il prétend avoir le soutien du patriarche maronite : SOCG, 235, f. 95rv, 96rv, 97r, 14 nov. 1661; f.109rv, 112r, le même, 3 déc. 1661 et f.101rv, 102r, note d'accompagnement. *Ibidem*, f.156rv, Tripoli, 21 nov. 1662, lettre de Duwayhî. SOCG, 422, f.538rv, 539rv, 548rv, Saïda, 10 août 1669.

²² SOCG, 551, f.135v, long rapport d'Elia Giacinto di Santa Maria, envoyé par le patriarche maronite, à la Propagande (Rome, 1705).

leurs femmes ne soient pas cachées, sont des preuves à l'appui de sa théorie.

Dans un village, un chef et ses hommes viennent entendre la messe, mais arrivent trop tard. Elia Giacinto leur explique les principes du christianisme, et immédiatement, ils demandent le baptême. Le Père promet de le leur administrer, mais il n'est pas pressé : il veut d'abord s'adresser à leurs «chefs de la Loi». Il va voir un des plus réputés, cheikh Sulaymân, qui habite la montagne près de Dreikish. Il le trouve aux champs en train de labourer. La discussion s'engage sur le sens gnostique des Ecritures, puisque le Nuṣayrî prétend que ni Moïse, ni Jésus, ni Mahomet, n'ont su lire les livres sacrés. Elia Giacinto, convient volontiers que le dernier était illettré, mais juge pour le reste le propos extravagant. Il sent monter la colère, mais répond avec la plus grande douceur. Toutefois, plus il s'humilie, plus il voit augmenter la superbe de son interlocuteur, qui interprète sa mansuétude comme de l'ignorance ou de la crainte. Le cheikh l'invite à manger, et ils quittent le champ où a eu lieu la discussion. Le Père embrasse son hôte et lui recommande de pleurer ses péchés et de faire pénitence. L'autre, vexé, s'emporte, et répond :

«Voyez, Père, j'en ai plus oublié que vous n'en saurez jamais».

Cette fois, le carme, n'y tenant plus, répond :

«Je ne peux comprendre, comment derrière les bœufs, labourant la terre, vous avez pu en apprendre plus que moi, qui ai étudié de la jeunesse jusqu'à maintenant».

Le cheikh Sulaymân laisse alors éclater sa colère, en roulant des yeux furieux :

«Même si tu avais étudié jusqu'à soixante-dix ans, j'en saurais plus que toi!».

Et il se met à réciter la *shahâda* (profession de foi musulmane)! Elia Giacinto reste encore quatre heures avec lui, et tente de regagner sa bienveillance. Ils se quittent amis, mais il n'y a plus rien à espérer de telles conversations. Le carme va au village d'un autre fameux cheikh, qui est absent de chez lui. Puis il rentre à Tripoli, en se promettant de revenir au Carême suivant, pour, cette fois, prendre langue avec les chefs politiques, plutôt qu'avec les religieux²³.

En 1710, il retourne dans la région en novembre, et décide de se rendre au village de Aubin (?) auprès du cheikh Muḥammad Barakât

²³ SOCG, 568, f.204rv, 205rv, Tripoli, 9 fév. 1709. Sur les Nuṣayrî-s, voir Jacques WEULERSSE, *Le pays des Alaouites*, op. cit., p. 51-61. *Ibidem*, p. 45, il rend compte de la légende de leur origine~croisée, qui circule encore de son temps dans les romans et les journaux, appuyée sur la présence de blonds aux yeux bleus parmi eux.

Malîka. Sur la route, il rencontre un Sunnite, qui déclare que ce cheikh est un infidèle et un porc, et qu'il va le dénoncer au pacha, pour avoir maudit le Prophète et sa loi, ce qui paraît de bon augure au missionnaire. Cette fois, il évite les sujets religieux, et démontre à Muḥammad Barakât, qui le reçoit très bien, que les Nuṣayrî-s descendent des Croisés, et que c'est par ignorance qu'ils ont adopté des coutumes islamiques. Lorsqu'il aborde la question de la polygamie, une femme du cheikh prend la parole, pour se plaindre que son mari, qui a déjà trois épouses, veut en prendre une quatrième. Le missionnaire engage alors un dialogue pour vanter les mérites de la monogamie, mais sans résultat apparent. Dans un village voisin, il discute avec un certain Hamedan (Ḥamadân), qui exerce la médecine, pour qui c'est la dureté des jeûnes qui le retient d'embrasser le christianisme. Elia Giacinto lui explique alors la différence entre le rite latin, moins contraignant, et les rites orientaux. Mais la conclusion syncrétiste de son interlocuteur le dérouta : les Nuṣayrî-s et les chrétiens ont donc la même foi, ce n'est que leur rite qui change. Et le Père n'arrive pas à approfondir la discussion au-delà de ce point.

Après cette tournée, il conclut qu'il est impossible d'ouvrir une mission dans le pays, car les chrétiens qui y habitent sont trop peu nombreux, et les Turcs n'accepteraient pas que les « Francs » s'installent parmi les Alaouites. Le village *ansarié* le plus proche est à un jour et demi de Tripoli, et la route, infestée de nomades « arabes » et turcomans, n'est pas sûre. Il conçoit alors le projet d'envoyer des enfants de cheikhs se former à Rome, et demande à la Propagande d'expédier de l'argent aux parents, pour montrer l'intérêt que l'Eglise leur témoigne.

Il rencontre d'autres Nuṣayrî-s, et discute avec d'autres de leurs cheikhs, mais les conversations se déroulent en présence de « Turcs », ce qui exclut tout sujet religieux. Le missionnaire concentre alors ses efforts aux environs de Tartous, où les Alaouites vivent parmi les chrétiens, ce qui donne plus de liberté. Au village de 'Ayn 'Ariffa, trois d'entre eux viennent entendre la messe, dont une femme, qui « s'épanche » auprès du Père, sur les misères que souffrent les personnes de son sexe, dans sa religion. Elia Giacinto lui expose que dans le christianisme, femmes et hommes participent à égalité à la grâce de Dieu. Elle se déclare prête à se convertir, mais est retenue par la peur. Le prêtre lui conseille d'apprendre le Pater, l'Ave et le Credo chez sa voisine maronite, et promet de revenir la baptiser. Mais selon toute vraisemblance, il n'est pas retourné dans la région après cet hiver, les affaires maronites l'ayant retenu à Tripoli, jusqu'à son renvoi en Italie²⁴.

²⁴ SOCG, 578, f.653r-664v, les f.657-660 portent sur la mission chez les

Les Yazîdî-s, Kurdes qui vivent sous la tente autour de Qal'at Sim'ân (Saint-Siméon), à un jour d'Alep, sont complètement inconnus aux missionnaires, jusqu'en 1668. Cette année-là, introduits par des Arméniens qui sont en affaire avec eux, deux de leurs cheikhs viennent trouver le consul d'Angleterre, qui les reçoit courtoisement, mais ne donne pas suite à cette rencontre. Ils sont ensuite dirigés vers les capucins, et passent une nuit dans leur hospice²⁵.

Nul doute que c'est l'espoir d'un secours politique ou militaire qui pousse ce peuple persécuté par les autorités et méprisé par tous à venir ainsi demander secours aux Européens. C'est ce qu'ils déclarent d'ailleurs lors de leur rencontre avec les capucins. Et lorsque Justinien de Neuvy arrive pour la première fois à leur campement, ils organisent une fête de plusieurs jours :

«Ils dansent à la façon des tourneux, au nom du Pape, ensuite de notre Monarque, dont ils souhaitent la venue, avec des désirs ardents, puis après pour l'amour de Monsieur nostre consul et des Missres qui leur feront la charité de les adresser dans la voie de leur Salut»²⁶.

Ils déclarent que les «Francs» sont leurs ancêtres, et promettent une armée de 30 000 hommes au secours du Roi, s'il débarque en Orient. Après avoir reçu le baptême, l'un d'eux s'écrie «que le règne des Turcs estoit fini, que celui de Jésus Christ alloit commencer parmy eux...», affirmation qui révèle aussi les croyances eschatologiques qui ont cours parmi eux²⁷.

Le 22 juin, une semaine après son premier entretien avec les missionnaires, le cheikh Suwar revient pour conduire Justinien de

Alaouites. Un rapport de Giacinto est examiné à la congrégation générale du 2 mai 1712, avant d'être transmise au *Ponente* qui instruit l'affaire du patriarche 'Awwâd. Le carme proposait l'envoi de deux religieux de son ordre supplémentaires à Tripoli, mais les cardinaux ne donnent pas suite : ACTA, 82, 2 mai 1712, 13, «Soria», et SOCG, 582, f.55v (résumé). ACTA, 85, 25 fév. 1715, f.92rv-97r, Giacinto est incarcéré au couvent de la Scala, à Rome, en attendant son procès. *Ibidem*, 26 mars 1715, f.178rv, 179r.

²⁵ SC, FRANCIA, 3, f.20r, 1^{er} janv. 1669; Plut 245 E 3, relation des années 1666, 1670, 1671, 13 p., non paginées. Sur les Yazîdî-s : Roger LESCOT, *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjâr*, Beyrouth, 1975, 277 p.

²⁶ SC, FRANCIA, 3, f.20r et 21r, 1^{er} janv. 1669.

²⁷ SC, FRANCIA, 3, f.27r, 29v, 30v, 1^{er} janv. 1669; Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., p. 373. Roger LESCOT, *Enquête sur les Yezidis de Syrie...*, p. 66 : récit de la fin des temps, où Jésus doit régner quarante ans. Allégeance politique et allégeance religieuse vont semble-t-il, souvent de pair dans les missions : voir les Indiens du Canada, qui se déclarent «normands» : Dominique DESLANDRES, «Séculiers, laïcs, jésuites : épistémés et projets d'évangélisation et d'acculturation en Nouvelle France. Les premières tentatives, 1604-1613», *M.E.F.R.I.M.*, 101, 1989, 2, p. 776.

Neuvy chez lui. Comme nous l'avons dit, l'accueil est enthousiaste, et le Père se sent transporté :

« Je suis hors de moy mesme, quand ie vois la faveur avec laquelle ils désirent se ranger au giron de l'Eglise, et les larmes qu'ils versent, et les affections qu'ils temoignent, il me semble que c'est un resve plus-tost qu'une vérité »²⁸.

Il ne tarit pas d'éloges sur leurs qualités, leur simplicité, leur franchise. Il est déjà question de baptiser deux de leurs chefs spirituels (qu'il appelle *shammâs*, diacres), et quelques autres. Mais lorsque les gens du pacha viennent lever l'impôt, Justinien préfère retourner à Alep. Puis, quand un de leurs notables revient le chercher, le consul Baron est mis à contribution pour lui faire bonne impression. Cette fois, le Père repart accompagné de Jean-Baptiste de Saint-Aignan. Et, après une courte instruction, ils baptisent deux des chefs, des noms de Pierre et Paul. Justinien reste seul, et leur apprend à conférer à leur tour le baptême aux enfants malades et aux mourants. Il instruit les gens en se servant des images de l'autel qu'il a orné :

« d'Indiennes, de quantité d'images et d'Agnus Dei qu'ils avoient apporté, dont ces catéchumènes furent ravis, nayants iamais rien veu de semblable »²⁹.

Il baptise 13 personnes supplémentaires, dont deux très grands vieillards, et deux enfants mourants, et exerce la médecine parmi eux. Ces deux activités sont d'ailleurs les seules qu'il envisage dans un avenir proche, tout en instruisant et en préparant ce peuple au christianisme, car il ne conçoit pas de conversion massive immédiate, de peur de la répression ottomane. Il songe aussi à l'envoi d'enfants à Rome, qui deviendraient les chefs de la communauté à leur retour. Il mène par ailleurs une enquête fort détaillée sur leurs mœurs et leurs croyances, dont la plus grande partie est publiée plus tard dans le *Théâtre de la Turquie*. Il rend en partie justice aux accusations portées contre eux, d'adorer le diable, et de prier le Soleil. Comme les autres religieux à propos des Druzes et des Nuşayrî-s, il voit dans la tendance des Yazîdî-s à assimiler des éléments du christianisme dans leurs croyances une marque de leur bonne disposition à la conversion, sans soupçonner les pièges du syncrétisme, chez un peuple extrêmement porté à la magie. Ils viennent lui demander d'être délivrés de sortilèges et de maléfices, et se sentent soulagés de leurs incommodités par les noms de Jésus qu'il leur distribue, et qu'ils posent sur leur tête, ou pendent à leur cou.

²⁸ SC, FRANCIA, 3, f.21r, 1^{er} janvier 1669; f.56r, 1668.

²⁹ SC, FRANCIA, 3, f.26r, 1^{er} janvier 1669.

Le consul Dupont, qui fait un rapport sur eux à la Propagande en 1670, n'hésite pas à leur trouver, à eux aussi, des origines franques, survivants des croisés d'Edesse et d'Antioche. D'ailleurs, dit-il, le kurde a beaucoup de mots qui ressemblent à l'italien!³⁰

Justinien revient à Alep après 35 jours passés parmi eux, éprouvé par la dureté de la vie nomade et la frugalité de la nourriture. Aussitôt, la polémique éclate avec les religieux des autres ordres, qui mettent en doute ces baptêmes précoces, et reprochent aux capucins leur manque de concertation. L'accusation d'avoir évangélisé par l'entremise de truchemans arméniens est injuste : très vite, Justinien a décidé de se passer de ces intermédiaires peu désintéressés, et de s'affronter seul aux conversations en kurde, qu'il s'est mis à étudier intensément. Jésuites et capucins recourent à la Propagande pour réclamer l'exclusivité de cette nouvelle mission. Ils ont appris l'existence des tribus de Yazîdî-s dans le Djebel Sinjâr, entre Mossoul et Mardîn, et évaluent leur population totale à 200 000 personnes. 1669 et 1670 sont des années de peste à Alep. En 1670, les chefs Yazîdî-s viennent deux fois solliciter les capucins de retourner chez eux, mais Jean-Baptiste de Saint-Aignan, qui semble très prudent, préfère attendre les consignes de la Propagande. Celle-ci, dans sa séance du 13 juillet 1671, décide que capucins et jésuites doivent s'entendre et se partager ce nouveau terrain, carmes et franciscains devant s'abstenir. On ne sait très bien ce qu'il advient par la suite. Le *Théâtre de la Turquie* (1682), dont l'auteur est Jean-Baptiste de Saint-Aignan ou Justinien de Neuvy (ou les deux), évoque l'expérience à l'imparfait, et la limite aux épisodes que nous venons de raconter, faisant allusion aux obstacles mis à son succès. Les jésuites auraient reçu en cachette des délégués dans leur maison, en 1671. En 1672, le diaire des carmes rapporte que le Père Besson (S.J.), parti avec un frère à destination des Yazîdî-s, s'est fait détrousser par les Turcomans sur le chemin, et est rentré sans résultat à Alep, où on proclamait déjà ses grands succès. Plus tard, Michel Nau demande à la Propagande le droit d'envoyer des missionnaires de la Compagnie à Mardîn, pour s'occuper des Yazîdî-s du Sinjâr et des alentours, affirmant qu'il a trouvé des financements pour cette entreprise, et qu'il n'empiètera pas sur le territoire des capucins de Mossoul, de Dyarbakir et de Bagdad. Le consul d'Alep note (soulagé) le départ de Michel Nau pour Mardîn en 1681, mais la tentative échoue³¹.

³⁰ Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., p. 187, p. 224-225, p. 363-373; SC, FRANCIA, 3, f.31r-39v, 1^{er} janv. 1669. SOCG, 429, f.154rv-155rv, Alep, 7 fév. 1671, rapport du consul Dupont.

³¹ Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., p. 373; SC, FRANCIA, 3, f.58r, 3 nov. 1668; SOCG, 423, f.236rv, 13 janv. 1670, J.Baptiste de Saint-Aignan; SOCG,

Dans l'ensemble, le récit des projets de missions auprès des dissidents de l'islam appartient au volumineux chapitre des tentatives missionnaires du XVII^e siècle qui se sont soldées par un échec. Sachant qu'il n'y avait aucun espoir de conversion du côté des sunnites majoritaires, à moins d'une croisade, les Pères ont pensé trouver chez les Druzes, les Alaouites et les Yazîdî-s des peuples disposés à l'évangélisation. La croyance aux origines chrétiennes de ces « nations » relevait des conceptions, très courantes en ce temps, que des traces de la vraie foi étaient décelables chez tous les peuples. S'il s'agissait d'êtres sans foi ni loi, leur religion naturelle les conduisait vers le christianisme, à la manière des Sauvages du Nouveau Monde. Si par contre on leur appliquait l'idée qu'à travers l'histoire, le christianisme avait connu l'érosion et le déclin dans la région, la mission devenait une œuvre de restauration. La dissidence politique, la haine des « Turcs » que manifestaient Druzes, Alaouites et Yazîdî-s étaient également interprétées comme un élément positif, propre à favoriser la conversion : comme pour les chrétiens, l'allégeance politique à la France et l'adhésion à l'Eglise romaine allaient de pair, loin des principes d'indépendance du spirituel dans les missions, posés par Grégoire XV. Nous avons vu que la confrontation des Pères avec ces peuples presque inconnus auparavant a largement élargi la connaissance qu'on en avait. Les observations de Justinien de Neuvy parues dans le *Théâtre de la Turquie* sont un des très rares documents disponibles sur les Yazîdî-s, entre le XIV^e et le XX^e siècle. Néanmoins, l'exemple d'Elia Giacinto di Santa Maria montre qu'un savoir plus précis sur les Alaouites ne l'a pas amené à adapter ses arguments à ses interlocuteurs. De plus, l'engouement de ces « infidèles » pour les dévotions chrétiennes n'est, pour les témoignages que nous avons cités, qu'une preuve de la supériorité du catholicisme, non pas une révélation des amalgames synchrétiques de leurs interlocuteurs. Comme dans les campagnes européennes, la méthode de la substitution pour combattre les « superstitions » semble satisfaire les missionnaires, qui ne voient en face d'eux que de l'ignorance. Ils ne reconnaissent pas de valeur propre à la culture

429, f.156rv; *ibidem*, f.158rv, 159rv, J.Baptiste de Saint-Aignan, 8 nov. 1670; *ibidem*, f.139r-146v, le même, 8 août 1670; SOCG, 434, f.187rv, 191r, les supérieurs carme, franciscain et capucin contre les jésuites, 1^{er} juin 1671; et *ibidem*, f.192r-194r. *Ibidem*, f.285r-288r, le custode franciscain, 12 janv. 1670. SOCG, 437, f.117v, 118r, Jean-François Sevin, capucin de Dyarbakir (1672). SOCG, 438, f.543rv-544r, Rome, 28 déc. 1672; et *ibidem*, f.542r, *sommario*. ARCD, Plut, 245 H, non paginé, « *Successo della Missione degl'Izidie, 1672* »; ARCD, Plut, 245, E 3, non paginé, relation 1669, 1670, 1671. SOCG, 470, f.92r, Michel Nau, et *ibidem*, f.456r, un capucin, Rome, 2 août 1678. AN, AE, B 176, f.134-136, Alep, le consul, 1^{er} juillet 1681. Allusion à la tentative avortée de Besson par Nacchi : *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 135.

de ces groupes ruraux et marginalisés³². Enfin, comme pour les Sunnites, initiatives et récits datent presque tous du XVII^e siècle.

LES MISSIONS AUPRÈS DES CHRÉTIENS : CADRE GÉNÉRAL

Nous avons déjà largement abordé le diagnostic porté par les religieux latins sur les chrétiens orientaux. Leur premier objectif est de combattre le «schisme» et l'«hérésie», en ramenant les Orientaux à l'union. Cette «conversion» se traduit concrètement par une abjuration devant témoins, et une confession générale. Dans le cas des prélats, elle s'accompagne de la souscription d'une profession de foi soumise à l'examen romain, le formulaire de Grégoire XIII, puis celui d'Urbain VIII, fournissant le modèle. Nous avons vu également que les missionnaires considèrent le combat contre l'ignorance comme une de leurs tâches primordiales. Car l'éloignement de l'Eglise romaine n'est lui-même, le plus souvent, que la conséquence de cette carence généralisée. Comme en Europe, on juge que les chrétiens catholiques (notamment les Maronites) n'ont pas été épargnés par ce mal. Ils souffrent tout autant de l'incompétence de leurs prêtres et du sous-encadrement clérical : l'instruction du clergé et du peuple catholique n'est donc pas moins urgente. C'est aussi le meilleur moyen de lutter contre les «reniements» (passages à l'islam).

Par suite de l'ignorance et de l'éloignement de l'Eglise-mère, des «abus» se sont introduits dans les «rites» orientaux, qu'il convient d'expurger. Les missionnaires ne s'intéressent pas à l'ensemble des liturgies orientales, officiellement proclamées valides par Rome. Dans l'office eucharistique, toute leur attention se concentre sur l'anaphore, en particulier sur la forme de la consécration et sur l'épiclese, points centraux des controverses avec les protestants sur la Présence réelle, et sur la nature du sacerdoce. Les sacrements sont le second objet de leurs soins, et plus particulièrement ceux de la communion et de la confession.

L'éducation des fidèles doit porter sur les principes fondamentaux de la foi et les prières de base du chrétien. Elle développe aussi

³² Jacques SOLE, *Les mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières*, op. cit., p. 133-138, p. 159-163. Adriano PROSPERI, «Otras Indias», missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi», dans *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Colloque de Florence, 26-30 juin 1980, Florence, 1982, p. 205-234. Bernard DOMPNIER, *L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*, op. cit., p. 320-325. Louis CHATELLIER, «De «la crise de la conscience européenne» aux missions rurales : changements religieux dans les campagnes au début du XVIII^e siècle», *Histoire, Economie et Société*, 1989, 2, p. 237-248.

le goût pour la pompe liturgique, pour la décoration et la propreté des lieux de culte. Les mœurs et les comportements, qui ont, suivant l'opinion des missionnaires, subi l'influence néfaste des musulmans, doivent être conformés aux règles du christianisme occidental, et être expurgés de leurs «superstitions» et de leurs «indécences». Des groupes importants de la société, traditionnellement négligés ou exclus de la pratique et de l'éducation religieuses, comme les femmes et les enfants, sont l'objet des soins particuliers des religieux. Une interiorisation de la religion, avec le recours quotidien et individuel à l'examen de conscience et à des exercices spirituels, est offerte aux fidèles. Une minorité de ceux-ci, plus portée vers ces expériences, constitue ainsi progressivement un milieu dévot particulièrement attaché à un missionnaire ou à une congrégation religieuse, auxquels il procure un soutien souvent indispensable.

Lorsque les religieux «francs» arrivent au Levant, les idées et les méthodes de la mission ont déjà été élaborées et expérimentées en Amérique depuis un siècle, et en Europe, depuis le Concile de Trente. L'apostolat en Orient, essentiellement tourné vers des chrétiens, doit sans doute plus à l'expérience des missions intérieures, à destination des catholiques et des huguenots, qu'aux aventures lointaines. Nous avons vu, d'ailleurs, que beaucoup parmi les premiers jésuites, capucins et franciscains, engagés en Syrie, ont pratiqué avant leur départ la mission en France, en Allemagne ou en Italie.

Dans les consignes envoyées au supérieur capucin de Chios en 1628, les pères Joseph et Léonard rappellent les différentes méthodes du missionnaire : la prédication, la confession, qui exigent la connaissance de la langue. Pour l'instruction de la jeunesse, c'est à ceux qui sont sur place de juger du programme. On pourrait fonder aussi des congrégations de personnes séculières, prenant la règle du Tiers-Ordre, comme celle qui a été créée à Beauvais. Elles serviraient en particulier à sélectionner les gens les plus aptes à guider les autres. Mais il faut éviter «la familiarité du sexe suspect», les conversations avec la jeunesse, les «visites superflues et familières suspectes». Le jésuite Poirresson, dans sa relation de 1652, affirme que les emplois des religieux sont les mêmes qu'en France : les écoles, la prédication, les congrégations de laïcs, le catéchisme, la confession, et les entretiens avec les catholiques et les autres³³. Voilà résumés les grands axes de l'activité missionnaire. Ils sont susceptibles d'adaptation, en fonction de l'esprit propre à chaque institut

³³ Lettre du 1^{er} décembre 1628, éditée dans IGNAZIO DA SEGGIANO, «Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini nel Vicino Oriente», art. cit., p. 127-131. BN, Mss. Fr., Collection Moreau, 841, f.171r, Saïda, 16 avril 1653, publiée dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, p. 50-51.

religieux, et plus encore, suivant les interprétations de chaque «ouvrier» et les circonstances du lieu et du moment. Nous avons insisté plus haut sur les différences des situations vécues par les chrétiens, sur les contrastes de mode de vie entre la ville et la montagne, sur la variété des circonstances politiques, entre Alep, Damas, Tripoli et Saïda, entre les territoires compris dans l'émirat des Ma'n puis des Shihâb, et ceux qui en sont exclus. Les missionnaires latins ont dû s'adapter à cette multiplicité de cas particuliers. Souvent, ils travaillent dans la semi-clandestinité, et leurs églises, comme leurs écoles et leurs confréries, doivent rester discrètes pour avoir une chance de durer. Leurs activités jouissent de plus de liberté dans la montagne, mais l'autorité des cheikhs et du clergé oriental y élève souvent d'autres entraves.

LA GÉOGRAPHIE DES MISSIONS

Les grandes villes ont la faveur des religieux. A Damas et Saïda, franciscains, jésuites et capucins sont présents. Alep et Tripoli comptent des missionnaires des quatre ordres. Les cordeliers ont un hospice à Acre, et les carmes y disposent d'un appartement. Les cités, surtout lorsqu'elles sont des Echelles, leur offrent une meilleure sécurité matérielle : nous avons vu la précarité de la mission des franciscains réformés de Lattaquié, qui n'ont pu obtenir la protection consulaire. Cependant, la cohabitation d'institutions religieuses rivales gêne souvent leur action.

La question du logement dans la ville a des conséquences non négligeables sur l'activité missionnaire. A Acre, à Saïda, à Tripoli et à Alep, les religieux occupent des pièces dans des khans (*fondaco*), habités majoritairement par les «Francs». Ils peuvent en être propriétaires ou locataires.

Ces khans étant des *waqf*-s, ils doivent, dans les deux cas, respecter certaines règles de copropriété et verser un «droit de porte» annuel et de menus cadeaux au gérant du bien (*mutawallî*) et à ses employés. Ils peuvent de surcroît être soumis à des pressions, plus ou moins violentes, pour les obliger à payer plus que convenu. D'autre part, par leur architecture et leurs fonctions, et malgré des adaptations progressives au goût européen, ces édifices ne peuvent guère convenir au logement de religieux, et aux exigences de leur mode de vie. Ce sont des cours carrées ou rectangulaires, autour desquelles s'ouvrent des pièces assez exigües. Le rez-de-chaussée est occupé par des magasins et des boutiques, ce qui n'a pas que des inconvénients, puisque les jésuites s'assurent une rente en louant ceux qu'ils possèdent à Tripoli et à Saïda. Les capucins font de même à Alep et dans cette seconde ville. L'étage est réservé à des habitations

donnant sur une galerie et accédant généralement à la terrasse. Toutes sortes de gens entrent et sortent du khan, pour vaquer à leurs occupations. Il n'est guère convenable que des femmes ou des enfants d'un autre quartier viennent s'y aventurer. De plus, ces constructions, qui présentent des façades aveugles sur la rue, restent fermées la nuit, ou pendant les épidémies et les émeutes, ce qui offre une protection supplémentaire aux « Francs », mais les coupe davantage de la population³⁴.

A Alep, les Frères Mineurs sont les seuls religieux à occuper un khan (appelé Al-Shaybânî) à eux seuls. Les jésuites ne trouvent d'abord pas de logement commode, par manque d'argent. Ensuite, avec l'appui de marchands, ils obtiennent en location une chambre dans le khan des Français, puis une seconde aménagée en chapelle. En 1628, ils changent de lieu, pour s'agrandir. Mais le bruit d'une boutique d'orfèvre, adossée contre la pièce qui leur sert de chapelle, les importune, et la proximité d'une mosquée les oblige à ne pas hausser le ton pendant les prédications. D'ailleurs, en mars 1632, les carmes, installés au khan de la Douane, dans la cour duquel se dresse une mosquée, voient leur chapelle momentanément scellée et gardée, suite à une plainte des musulmans qui prétendent être dérangés par les offices des religieux³⁵.

Carmes et capucins sont devenus propriétaires de leur logement. Les seconds, sans doute au khan des fabricants de fils d'or (*Al-Qaiṣṣâbiyya*), où ils demeurent encore au début du XIX^e siècle. Les jésuites aspirent également à l'être. Ils achètent un appartement dans un autre khan, un des plus beaux de la ville, où réside le consul. Ils y habitent à partir du 1^{er} février 1633, et y font des travaux pour y aménager une chapelle. Celle-ci à peine achevée, le cadî y envoie ses ministres, les accusant d'avoir fait une église sans autorisation. Après une suite de tribulations, dont la mise en prison du Père Queyrot, ils peuvent revenir y vivre paisiblement. Mais les dettes occasionnées par cette affaire expliquent qu'en 1637, ils essayent de revendre ce logement trop grand et trop coûteux. En 1639, le Père Amieu pense avoir fait une bonne affaire avec un Arménien qui procure une habitation à bon prix, mais le marché se révèle une es-

³⁴ Jean SAUVAGET, *Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne...*, op. cit., p. 172. Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.2, p. 599-600. AGCR, AD, 106, p. 12.

³⁵ SOCG, 195, f.159r-167r, Jérôme Queyrot, 26 déc. 1629. SOCG, 249 f.267rv, Alep, mars 1632. Sur le khan Al-Shaybânî, voir Jean SAUVAGET, *Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne...*, op. cit., p. 219, note 821; sur le khan de la Douane, p. 217-218. Le khan Al-Shaybânî est peut-être la maison acquise par les Frères le 30 mars 1662, par leur procureur Jean (-Marie) Maunier : Martiniano RONCAGLIA, « Materiali per la Storia del Convento di Terra Santa in Aleppo », *Studia Orientalia, Collectanea*, Le Caire, T.1, 1956, p. 151.

croquerie, et finalement les Pères reprennent en location l'appartement qu'ils occupaient avant 1633.

En 1710, une nouvelle tentative des jésuites de quitter le grand khan pour s'installer dans une maison dans le quartier Jallûm, où habitent des chrétiens, provoque une véritable émeute dans la ville, et se conclut par de lourdes amendes sur les missionnaires, les «Francs» et les «nations» chrétiennnes orientales. L'affaire soulève un très fort ressentiment contre les Pères, et plonge ces derniers dans une situation financière extrêmement délicate, pour plusieurs années³⁶.

Le principal obstacle que le logement dans un khan représente pour les religieux «francs» d'Alep, est l'éloignement de leur champ d'activité. En effet, alors que la majorité des chrétiens vit dans les faubourgs Nord de la ville, les missionnaires sont quant à eux confinés au cœur de la *madîna*. La distance à parcourir n'est certes pas immense (un bon kilomètre). Mais le trajet conduit à travers le souk, dans un dédale de petites rues couvertes, occupées par des boutiques. Il arrive aux Pères de faire de mauvaises rencontres, d'être agressés, notamment aux alentours des portes (Bâb Al-Farâj, Bâb Al-Naşr). Ils ne s'aventurent jamais dans les quartiers entièrement peuplés de musulmans, encore moins lorsque ceux-ci sont des semi-nomades ou des immigrants récents peuplant les faubourgs. De plus, s'il ne leur est pas toujours facile de se rendre à Jdaydé, il est encore plus difficile pour les habitants chrétiens, notamment pour les femmes et les enfants, de venir aux chapelles des khans.

Aussi, l'apostolat consiste-t-il essentiellement, pendant les deux

³⁶ Sur les capucins au khan Al-Qassâbiyya, voir Jean SAUVAGET, *Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne...*, op. cit., p. 217-218, note 819. La chronique capucine d'Alep, AGCR, AD 106, p. 7, mentionne l'achat d'une maison au khan Al-Abrak (*Al-Abraq?*) le 18 avril 1629. Elle est agrandie par la suite : p. 11. Les jésuites sont logés, comme le consul de France, au khan des Cordes, avant 1730 : Jean SAUVAGET, op. cit., notes 813, 818 et 819. Mais les indications de Sauvaget sur la localisation des missionnaires dans Alep ne sont sans doute pas valables pour l'ensemble de la période : voir, les sources que nous citons *sopra*, et AN, AE, B III, 231, pièce 93, Alep, 2 sept 1706 et *ibidem*, pièce 111, «Portrait ...d'Alep et d'Alexandrette en 1706». SOCG 195, 598rv, 599rv, Jérôme Queyrot, 26 déc 1636. SOCG, 106, f.234rv, 235r, Jean Amieu, 16 mars 1637. ARSI, GALLIA, 95, I, f.461rv, 24 août 1637; *ibidem*, f.460r, même date; *ibidem*, f.467rv, 468r, 23 janv. 1638; *ibidem*, f.471r, 8 août 1638; *ibidem*, f.477r, 18 janvier 1639; *ibidem*, I, 490rv, Queyrot, mars 1640; *ibidem*, 95, II, f.480r, 30 mars 1639; *ibidem*, 95, III, f.618r-627r, Amieu, 16 janv. 1651. Jean Amieu, transféré à Saïda, y trouve également des problèmes de logement : ARSI GALLIA, 95, III, f.563r-572r, 19 fév 1647. Affaire de 1710 à Alep : SOCG, 574, f.153rv, 154r, 20 mai 1710; *ibidem*, f.23rv, 24r, 6 juillet 1710. SOCG, 578, f.185r-189v, 17 mars 1711; *ibidem*, f.195rv, 196r; f.199rv, 200rv; f.205rv, 206rv; f.211rv, 212r; f.227rv; f.233r (arménien), 232rv (trad. ital.). SC, SIRI, f.426rv, 427r, 8 fév. 1710. ARSI, GALLIA, 96, I, f.455r-459r; *ibidem*, 96, III, f.477r-481v, 23 mars 1713; f.522-523, 29 déc. 1714.

siècles, à rendre visite aux familles dans les cours de leurs maisons, voire dans leurs ateliers, les missionnaires prenant tous les matins le chemin des faubourgs pour y «faire la mission». En période de peste, chaque communauté de religieux choisit un des siens afin qu'il se sacrifie au service des chrétiens à Jdayda, tandis que les autres s'enferment avec les «Francs», en attendant la fin de l'épidémie³⁷.

En 1631, le Gardien de la Terre Sainte Diego di San Severino, parti de Jérusalem pour échapper aux autorités, réfugié à Alep, constate que les enfants des «schismatiques» viendraient plus volontiers aux cours de doctrine que les Frères viennent d'instituer, si ces derniers habitaient Jdayda, plutôt que la ville. Aussi décide-t-il d'y acheter une maison, et de s'y installer avec un compagnon. Mais ce logement ne peut être conservé que jusqu'au départ des Vénitiens d'Alep en 1634. Le Gardien visait avant tout les Chaldéens, privés de prêtres et d'église. Il était visiblement stimulé par les consignes de la Propagande et par l'exemple des jésuites³⁸.

En effet, lorsque ces derniers commencent à enseigner en 1629, ils ne peuvent escompter faire venir les écoliers chez eux. Le métropolitain melkite Malâtyûs Karma leur donne un lieu à Jdayda, où ils se rendent matin et après midi, mais les enfants se font attendre. Sur le conseil de l'évêque, affirmant que ce n'est qu'en vivant sur place qu'il peut se faire accepter, Jérôme Queyrot décide alors de s'installer dans le quartier. Son école commence à prospérer, mais le fait qu'elle soit établie chez les Melkites détourne les Maronites et les Arméniens de s'y rendre. (Cette réticence est plusieurs fois relevée, dans d'autres circonstances). Le jésuite y mange et y dit la messe sans sortir, pour ne pas se faire voir par les autorités, ne retournant à la ville que le dimanche et les fêtes. Il tient ainsi quinze mois, puis les menées d'un parti hostile, peut-être inspiré par le patriarche Cyrille, l'obligent à abandonner.

Il attire alors les écoliers dans sa résidence du khan, et y réussit, puisqu'en 1636, il dénombre 42 enfants, appartenant aux différentes confessions. Dans les périodes d'agitation et d'épidémie, qui peuvent parfois durer trois mois, l'activité est interrompue. En 1637, le *mutawallî* du *waqf* l'accuse devant le cadi, puis devant le pacha, de faire la

³⁷ Exemples d'agressions et de rencontres : ARCD, 245 C3, Alep, 22 sept. 1668 p. 10, p. 11. AGCR, AD, 106, p. 114 : un lazariste agressé par des janissaires près des bains de Bâb Al-Farâj. Exposition à la peste : ARCD, Plut 245 H, non paginé, 1669, 1686.

³⁸ SOCG, 99, f.298rv, 299r, 17 juillet 1631 et 303rv, 28 juillet 1631; Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.7, p. 188 et 199, p. 200-201.

messe et l'école dans son khan, et d'y recevoir les Maronites et leurs enfants. Les carmes du khan de la Douane, accusés des mêmes forfaits, sont mis à l'amende avec les Jésuites. Les Maronites doivent également payer, tandis que les parents des enfants arméniens et melkites échappent à toute contribution. Jérôme Queyrot recommence ensuite prudemment à rassembler ses disciples les plus avancés dans un lieu discret, au milieu du quartier chrétien, et songe à nouveau à y acheter une maison pour s'y établir, ce qui ne se réalise jamais. Les changements successifs de logement ne sont pas étrangers au projet de créer un internat pour une douzaine de garçons, qui s'épargneraient ainsi les déplacements fastidieux³⁹.

Les confréries connaissent le même genre de difficultés. En 1641, les Pères craignent les ennuis, et arrêtent les réunions pendant quelques mois, après que des musulmans, ayant eu vent de quelque chose, ont interrogé des garçons qui se rendaient chez eux. Un important personnage a vu un jour des jeunes confrères, qui ont l'habitude de venir en bande, entrer en force chez les jésuites. Ceux-ci tentent d'imposer à la suite de cet incident que chacun vienne seul⁴⁰.

Il est certain que les groupes, plus que les individus, provoquent des réactions agressives chez les musulmans. Les déplacements des femmes dans les rues et les lieux publics leur donnent d'autres occasions de manifester du mécontentement à l'encontre des chrétiens. Au XVIII^e siècle, la fréquentation du khan des franciscains par des Orientaux provoque plusieurs fois des complications. En 1706, le custode capucin d'Alep demandant au pape le droit de transférer les indulgences de l'Ordre à l'église des Maronites, se justifie en évoquant le fait qu'il est très difficile pour les chrétiennes de venir à l'église des Pères de la Terre Sainte :

« Les femmes chrétiennes ne pouvoient y venir sans s'exposer à la Risée, aux opprobres et aux injures des Turcs, devant lesquels elles devoient passer dans les marchés publics ».

³⁹ SOCG, 195, f.159r-167r, 26 déc. 1629. ARSI, GALLIA, 95, I, f.411r-418r, 23 fév. 1636; *ibidem*, 95, II, f.450rv-451r, 18 mars 1637. SOCG, 195, f.598rv, 599rv, Alep, 26 déc 1636. SOCG, 106, f.223r, 23 mars 37 et f.224rv, 13 mars 1637. A Beyrouth, un capucin note aussi le malheur d'habiter chez les Maronites, ce qui retient les Melkites de venir les trouver : AC Paris, 1191, p. 70. Un autre estime que lorsque les capucins ont laissé leur école de Tripoli aux Maronites, ils ont commis une erreur, car cela a empêché les Melkites d'y envoyer leurs enfants : SC, SIRI, f.511r, 3 mai 1748. Jean-Baptiste de Saint-Aignan affirme qu'il est impossible de faire l'école à Alep sans avoir une maison à Judayda, avec un maître oriental : SOCG, 429, f.158rv, 159rv, Alep, 8 nov. 1670.

⁴⁰ ARSI, GALLIA, 95, I, f.508rv-509r, 4 août 1641.

En 1716, l'office pour la mémoire de Louis XIV attire beaucoup de monde à l'église des Frères Mineurs, notamment des femmes. Le gouverneur envoie ses sbires, et l'affaire coûte 2 000 piastres aux *tâ'ifa-s*, dont les chefs se concertent pour interdire à leurs gens de fréquenter les missionnaires. En 1722, le gérant du *waqf* d'Al-Shaybânî dépose une plainte devant le pacha, car la présence de chrétiennes vêtues à la musulmane porte un préjudice moral à la fondation⁴¹.

A Acre, pour éviter ce genre d'incidents, les Pères de la Terre Sainte ont ouvert, dans le quartier de leurs paroissiens orientaux, une chapelle destinée spécialement aux femmes, qui ne peuvent s'aventurer au khan des Européens. Ils y font l'office tous les jours de fête. Ils avaient auparavant tenté sans succès d'édifier un nouvel hospice, «un des plus grands et des plus commodes qu'ils aient dans toute la Custodie», à l'allure de bastille. En 1729, ils ont dû en interrompre les travaux, après que les musulmans de la ville eurent envoyé une pétition à Saïda, les accusant de construire une forteresse. «Effectivement, il y ressemble, par l'épaisseur des murs relevés de bonnes pierres de taille». écrit le vice-consul de la ville.

Les Frères n'ont pas connu les mêmes déboires à Nazareth. En 1730, ils y achèvent la transformation de leur couvent et de leur église, sans incidents. Ils les ont considérablement agrandis, et pourvus de hautes et épaisses murailles de pierre, avec une grosse porte de fer. Il s'agit de les défendre contre les nomades et les villageois des environs. Il est vrai que les agressions contre les établissements de la *Terra Santa*, parfois perpétrées par les propres ouailles des franciscains, se multiplient au XVIII^e siècle, surtout dans sa seconde moitié⁴².

⁴¹ Citation : AGCR, AD 106, p. 30. *Ibidem*, p. 84 et p. 86 : l'évêque maronite Arsânyûs Shukrî fait de la fréquentation des églises «franques» par les filles et les femmes un péché réservé, mais le recours des religieux à la Propagande l'oblige à annuler sa décision. Messe pour la mémoire de Louis XIV : ARSI, GALLIA, 96, III, f.528rv-529rv, 20 avril 1716 et Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 2, p. 48-49. Plaintes à propos des femmes : AN, AE, B I, 79, f.249, cité par Jean SAUVAGET, *Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne...*, op. cit., p. 249, note 821. En 1710, une action du cadi contre l'église des franciscains aurait pour cause l'afflux des femmes lors de la fête de Saint Antoine de Padoue : SOCG, 574, f.23rv, 24r, 16 déc. 1710.

⁴² Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 187. Citation : AN, AE, B I, 978, pièce 28, f.156rv, 157r, 3 mai 1730; pièce 31, f.164r-169r, 18 août 1730. Même description du couvent de Nazareth dans Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre, la Syrie et la Palestine...*, op. cit., T.2, p. 156. A propos de Bethléem, voir *ibidem*, p. 384-388 et d'Acre, p. 80. Misère de l'hospice de Jaffa : Giuseppe Antonio da MILANO, *In Giudea e Galilea (1764-1778)*, *Ricordi*, Marcellino da CIVEZZA (édit.), Florence, 1896, p. 5. En 1777, on entoure de murs le cimetière latin du Mont Sion à Jérusa-

A Damas, où la plupart des chrétiens vivent dans la ville, dans les quartiers traditionnels de Bâb Tûma et Bâb Sharqî, et où les «Francs» n'ont pas de résidence, les missionnaires s'installent parmi leurs fidèles. C'est pourquoi les sources ne font pas état des mêmes difficultés qu'à Alep. En 1696, les capucins peuvent y racheter le logement voisin du leur et le transformer en chapelle de l'Assomption, où ils reçoivent librement les chrétiennes. En 1699, les franciscains acquièrent d'un musulman un immeuble contigu à leur hospice. En 1714, l'école des jésuites compte deux cents élèves. Un catholique donne aux religieux une maison jouxtant la leur, ce qui, d'après le Père Fromage, leur permet d'y accueillir jusqu'à 600 personnes, et d'y faire prédications et catéchismes le dimanche. Vers 1720, le Frère espagnol Thomas Diaz de Campaja, qui a gagné l'amitié du pacha de Damas en le guérissant d'une maladie, aménage la petite chapelle du couvent, consacrée à Saint Paul, pour servir ensuite, pendant plusieurs années, d'église publique aux Melkites et aux Syriens catholiques, qui n'en ont pas d'autre. Thomas entre aussi en relations avec les chrétiens des faubourgs, puisqu'il ouvre une église Saint-Pierre à Saffamri (Safwâniyya?) et s'occupe de ceux de Şahñâya⁴³.

Les missions de Damas et d'Alep sont presque exclusivement adonnées aux citadins. Il n'y a quasiment pas mention de tournées «apostoliques» à partir d'elles. Ce n'est pas le cas de celles d'Acre, de Saïda, de Beyrouth, et de Tripoli. Elles sont destinées à accueillir les religieux et les ressources affectées aux résidences de l'arrière-pays. Elles peuvent servir de base de repli, lorsque la vie à la montagne est rendue impossible, par le froid, la famine ou la violence. Inversement, 'Aynṭûrâ pour les jésuites, Harissa pour les franciscains, Ghazir ou Abey pour les capucins, sont des refuges contre les troubles politiques et les épidémies qui frappent régulièrement les villes. Ces hospices des montagnes servent aussi à cacher les renégats réconciliés et les esclaves fugitifs, en attendant l'occasion de la «caravane» (un bateau vers la Chrétienté).

En 1711, les capucins se plaignent du grand nombre (jusqu'à trente ou quarante par an) de cordeliers de passage dans leur mai-

lem, pour le protéger : AGOFM, Terra Sancta, 1774-1862, 3/SK 597, *compendia cronologia...*, 15 sept.1837, f.26r. Agressions contre les couvents franciscains : *ibidem*, f.7v (1769), f.8v, f.10r (1773), f.12v (1775), f.29r (1781), f.29v (1783) et AGOFM, Doc. Impresa VIII, B 8, 23, f.323-325, Jaffa, 1756. Leonhard LEMMENS (édit.), *Collectanea Terrae Sanctae*, op. cit., p. 104-120 (Jérusalem, 1745-1746).

⁴³ SOCG, 599, f.341r-359v, Dorothée de la Trinité, 28 janv. 1715. MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale delle Missioni Francescane*, op. cit., livre VII, part. 3, p. 476. ARSI, GALLIA, 96, III, f.521rv, 24 déc. 1714, le jésuite Fromage, qui signale également que les villages voisins les réclament. CP, 75, MELCHITI, 1729, *Ristretto*, point X, f.64v-68v. *Ibidem*, f.106v-107rv, 108rv-113v; SC, MELCHITI, 4, f.19r, 14 janv. 1739; f.32rv, 33rv, 10 avril 1739; f.53rv, 8 juillet 1739.

son de Beyrouth, proche de leur hospice de Harissa. Apparemment, ils viennent là pour attendre les navires partant de Tripoli. En 1732, ils ont commencé à élever un magnifique hospice dans la ville, mais un cheikh de mosquée, passant par là, le visite et donne l'alerte. Le pacha ne peut empêcher l'émeute contre les « Francs », et la démolition totale de l'édifice, aux frais de la *Terra Santa*. Par la suite, comme les jésuites, ils se contentent de laisser leurs affaires dans l'appartement d'un cheikh, à Beyrouth⁴⁴.

Dès le début, ces missions servent aussi de point de départ aux « courses apostoliques » dans les montagnes qui les surplombent. Notons que les Frères Mineurs montrent moins de goût pour ces activités que les autres institutions. Il n'y a qu'à partir de leur hospice de Harissa et, quelquefois, de celui de Lattaquié, qu'ils signalent des visites aux villages environnants. La vie en communauté et l'office sont des éléments essentiels de leur profession. Les établissements où ils sont assez nombreux, comme le Saint-Sépulcre, 'Ayn Karîm, Bethléem et Nazareth, sont des « couvents » où se respecte la clôture, les autres n'étant que des « hospices ». D'après le rapport de 1736, qui insiste sur leur respect de l'observance, ils passent deux heures en réflexion, et huit heures au chœur les jours de la semaine, dans ces quatre établissements⁴⁵.

En revanche, les capucins de Beyrouth parcourent les villages maronites et druzes dès 1628. Les logements restent d'ailleurs souvent vides, lorsque les missionnaires, peu nombreux, s'adonnent à l'instruction des campagnes. En 1707, celui des jésuites à Saïda est constamment inoccupé, car ils passent leur temps dans les mon-

⁴⁴ Beyrouth : AC PARIS, 1191, p. 15, p. 91, p. 92. Mention de Tripoli comme port d'embarquement des franciscains : SOCG, 577, f.664rv-666r, 10 sept.1710, et SC, MISSIONI MISCELLANEE, 1, f.467v, 28 juin 1736. Avantages d'Ayntûrâ : *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 238-239. Le Père Delerne, malade de fièvre, s'y rend pour échapper à la chaleur de Saïda : ARSI, GALLIA, 96, III, f. 497r. En 1715, un capucin quitte Salîma à cause du froid de l'hiver, se rend à Tripoli, puis Beyrouth : A.C. Paris, 1191, p. 51. Le capucin Dorothee de la Trinité évoque les paysans et les montagnards des environs de Damas, dans un rapport : SOCG, 599, f.341r-359v, 28 janvier 1715. SC, MISSIONI MISCELLANEE, 13, p. 274, il mentionne dix paroisses catholiques aux environs de Damas. Mais sont-elles l'œuvre des religieux « francs » ou du clergé melkite ? Refuge de renégats à Harissa : SOCG, 601, f.369r-375r, 6 avril 1715. Envoi au Liban de deux familles chrétiennes d'Alep qui avaient passé à l'islam : ARSI, GALLIA, 106, f.195r-200v, relation de 1718-1719.

⁴⁵ SOCG, 601, f.369r-375r, 6 avril 1715. SC, MISSIONI MISCELLANEE, 1, f.467v, 468v, 470v, 471r, 28 juin 1736. Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 175-215 : en 1760, (Ayn Karîm n'est plus « couvent ». Voir la conception de la mission chez les Récollets : P. PEANO, « Recolletti », *Dizionario degli istituti di perfezione*, T.7, col. 1307-1322.

tagnes, au point que les marchands français, qui manquent de place, suggèrent d'y habiter.

Les Orientaux eux-mêmes circulent entre la côte et l'arrière-pays. En 1713, les cheikhs préfèrent la chapelle des capucins à l'église paroissiale lorsqu'ils descendent à Beyrouth, ce qui renforce l'animosité du curé maronite de la ville, privé de leurs aumônes⁴⁶.

Les résidences fixes des religieux latins, et les parcours de leurs missions itinérantes ne couvrent qu'imparfaitement les zones d'implantation des chrétiens. Il faut dire qu'en dehors des caravanes, les déplacements sont extrêmement pénibles, et dangereux. Le manque de missionnaires limite aussi les initiatives. En 1701, le supérieur jésuite signale que les deux Pères qui parcourent les montagnes écrivent pour demander du secours, ne pouvant suffire seuls pour entendre les confessions. En 1719, Antoine Nacchi rapporte que des religieux ont été jusqu'à Apamée (Hama), Antioche, Laodicée (Lattaquié), et les lieux qui les touchent, qui sont presque incultes. Il enverra des missionnaires dans les villages, dit-il, quand leur nombre aura augmenté⁴⁷. C'est auprès des Maronites, déjà unis à Rome, que les Latins sont apparemment le mieux reçus. Encore paraissent-ils plus actifs et mieux implantés au Kisruwân et dans les zones à peuplement mixte du pays druze que dans le vieux cœur maronite du Jubba Bsharrî, autour de Qannubîn. Ces contrées sont plus dépourvues d'encadrement ecclésiastique au début du XVII^e siècle. Et la protection des cheikhs, chrétiens ou druzes, dans ce territoire de l'émirat, leur offre plus de sécurité et de liberté.

La région melkite et syrienne de l'intérieur, entre Damas et Alep, dont nous avons dit qu'elle comprenait de gros bourgs parfois exclusivement peuplés de chrétiens, échappe aux excursions des religieux pendant les deux siècles, en dehors de quelques visites. Sans doute n'y ont-ils pas trouvé de protecteurs et d'amis pour les introduire. Le déclin de Homs, de Hama et des campagnes environnantes, dont la population chrétienne se dirige vers Damas et Alep, l'insécurité de la zone, expliquent aussi cette absence. C'est là qu'on trouve également des bastions de la résistance orthodoxe à l'apostolat latin. Le grand

⁴⁶ Saïda : AN, AE, B III, 231, pièce 106, juin 1707. Les missions des capucins à partir des villes : *ibidem*, p. 12 : leur maison de Beyrouth est dévalisée, pendant leur mission à la campagne (1690). BN, NAF, 10220, p. 80 (Beyrouth, 1628), p. 90-91 (Beyrouth, 1629), p. 254 (Beyrouth, 1637), p. 257-260 (Tripoli, 1637), p. 370-372 (Saïda, 1639). Jean Amieu parcourt les campagnes à partir de Tripoli dès son installation dans cette ville : *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 197, p. 178. Exemple de déplacement saisonnier des Maronites autour de Tripoli : SC, SIRI, 1, f.510v, *Missionum Capucinatorum in Syria et Palestina Brevis et Compendiosa relatio*, 15 mai 1748.

⁴⁷ ARSI, GALLIA, 96, III, f.415rv-416r, 17 mars 1701. *ibidem*, GALLIA, 106, f.195r-200v, 1719.

monastère melkite de Mâr Jurjus Al-Ḥamîra, visité à quelques occasions par des missionnaires, ne s'est jamais laissé séduire. Les Syriens de Ṣadad ont été des opposants à l'union jusqu'au XIX^e siècle.

Les petites communautés du Sud Est, fondues au milieu des «Arabes», sont totalement ignorées, pendant les deux siècles. Le Ḥawrân paraît oublié, et les chrétiens de ʿAjlûn et des Bilâd al-Karak inconnus. En 1713, après qu'Aftîmyûs Sayfî a évoqué ces régions dans une lettre à la Propagande, celle-ci interroge à leur sujet le Gardien Lorenzo di San Lorenzo. Du Ḥawrân, il sait seulement qu'il est peuplé de «Grecs» et d'«Arabes». La corruption italienne du nom de «*bilâd al-Karak*» ne lui a pas permis d'identifier cette contrée. Peut-être s'agit-il de Qâra, au nord de Damas, qu'il dit peuplé de Syriens «hérétiques»! A moins que ce nom désigne, comme il le pense, un lieu près de la Géorgie, où il lui semble avoir lu qu'il y avait un évêque, du temps des Tartares!⁴⁸

La mobilité de la population pose des problèmes supplémentaires. Nous avons déjà évoqué la fondation de la mission de Lattaquié en 1717, confiée aux Frères réformés, qui ont dû abandonner leur mission d'Égypte. La Propagande a choisi le site en considération des marchands européens, de plus en plus nombreux à fréquenter le port, et des villages «grecs» et maronites dispersés aux environs, sans compter les Alaouites, qu'on escomptait pouvoir gagner, peut-être. Elle a attribué 60 écus par an à chacun des trois religieux prévus, plus quelque autre secours. Cette mission, n'ayant pas su surmonter les difficultés matérielles, n'a guère tenu ses promesses. Lorsqu'en 1733, elle est rattachée à la *Terra Santa*, Yûsuf Al-Samʿânî recommande aux cardinaux d'exclure les chrétiens locaux du champ d'action des missionnaires latins, et de déléguer auprès d'eux des religieux de leur propre *tâʿifa*, ce qui se réalise effectivement peu après⁴⁹.

Au début du XVIII^e siècle, les jésuites parcourent la Galilée, où

⁴⁸ SOCG, 585, f.330v (arabe), f.325r-329v (trad. ital.), Sayfî, 13 sept. 1712. ACTA, 84, 25 sept. 1713, f.410r-412r. SOCG, 470, f.402rv, 405rv, un prêtre syrien de Ṣadad, venu à Alep après l'incendie de son église, fanatise les Syriens contre les missionnaires, et est livré à la justice turque par le patriarche catholique. BN, Mss. Fr., Fonds Moreau, 841, f.172 : les jésuites d'Alep ont des disciples arméniens à Kilis, vers 1650 (relation de Nicolas Poirresson, 1652, publiée dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, p. 55). AGCR, AD 106, p. 122, 1791 : le chroniqueur capucin d'Alep ignore tout de la région de Baalbek, de Homs et de Hama, et confond ces deux dernières villes. *Ibidem*, p. 62 : il n'y a qu'un catholique à Idlib en 1756 : c'est un orfèvre arménien.

⁴⁹ ACTA, 89, 2 mai 1719, f.146v, 147rv, le consul de France à Tripoli. ACTA, 103, 26 janvier 1733, 12, *Soria/Laodicea*; 3 août 1733, 15, *Laodicea*.

les chrétiens sont de plus en plus nombreux. Dès 1699, François Cordier explore les campagnes à partir de Saïda, entre Acre et Nazareth, avec son compagnon Pierre Huvé, et meurt à son retour. Le Père Antoine Nacchi, d'origine maronite, se spécialise les années suivantes dans la visite de cette région. En 1725, il y passe trois mois, parmi les « Grecs » et les Maronites, « assez abandonnés ». En 1726, les jésuites ont acquis (avec l'argent des Maronites), des pièces à Al-Jish, à mi-chemin entre Acre et Nazareth, où des chrétiens ont commencé à s'installer. Le Gardien de la Terre Sainte proteste auprès de la Propagande contre cette atteinte aux droits des franciscains sur le secteur, affirmant que Nacchi, avec des débuts modestes, préparait une véritable résidence. En fait, il s'agit vraisemblablement d'un nouvel épisode d'un conflit plus général qui oppose ces années-là la hiérarchie maronite à la *Terra Santa*, à propos du service des chrétiens de cette « nation » vivant hors du Liban. En effet, Antoine Nacchi aurait agi avec un mandat de l'évêque maronite de Saïda, qui prétend avoir juridiction sur la Galilée. Les jésuites Benedetti (Mubârak) et Benyamîn, tous deux d'origine maronite, plaident sa cause auprès de la Propagande. Cependant, le Général de la Compagnie, prévenu de l'affaire et craignant les complications, lui aurait interdit les excursions en 1729 et 1730, avant de le nommer recteur du séminaire de 'Aynṭûrâ, fondé à ce moment-là. Plus tard, Melkites et Maronites assurent eux-mêmes le service de leurs fidèles dans cette région⁵⁰.

Il est certain que les différences de condition de vie imposent aux missionnaires une adaptation des méthodes aux différents terrains d'apostolat que nous venons de parcourir. Parmi ces derniers, deux champs d'action principaux peuvent être distingués. Le premier est celui des missions urbaines. Alep, la ville la plus importante, nous fournit la documentation la plus vaste et la plus précise sur l'œuvre des Latins. C'est également là que se joue le passage d'une partie des Eglises séparées à l'obédience romaine. Le second est celui des missions rurales, essentiellement chez les Maronites du Mont Liban et dans le territoire de l'émirat druze (Kisruwân, Matn, Shûf,...).

LA MÉTHODE : LES MISSIONS URBAINES

Les premiers missionnaires arrivés à Alep jouissent de ce prestige, que nous avons évoqué plus haut, réservé aux ascètes, moines maronites ou melkites, vertabiehs arméniens, ou santons musul-

⁵⁰ AN, K 1374, doc. 32, Antura, 4 juillet 1699. ARSI, GALLIA, 106, f.86r-93v, 11 juillet 1701, Antoine Nacchi. ARSI, GALLIA, 106, f.195r-200v, relation des missions jésuites, 1718-1719, Antoine Nacchi. CP, 6, MELCHITI, f.376rv, 377r, 'Aynṭûrâ, 13

mans. Lorsque les chrétiens les rencontrent dans la rue, ils leur baisent la main. C'est pourquoi, le carme Anselme de l'Annonciation se déplace avec une croix, qu'il leur présente à cet effet⁵¹.

Pendant le XVII^e siècle, les religieux latins vivent, d'après leurs relations, dans une atmosphère miraculeuse, partagée par la population. Le 5 juillet 1661 meurt le carme Bruno de Saint-Yves, qui a passé près de vingt ans à Alep. Selon son vœu, il est enterré à la porte du cimetière chrétien, afin que les passants du grand chemin prient pour lui. Le clergé de toutes obédiences participe à ses obsèques, au milieu d'une grande foule. Les jours suivants, les malades se font porter sur sa tombe, et des miracles se produisent. Ainsi, Farajallâh, fils d'un maître tisserand, atteint d'une très grave fièvre, avale de la terre du sépulcre mélangée à de l'eau, et dès le lendemain, peut vaquer normalement à ses affaires⁵².

La science des missionnaires n'est pas moins recherchée par les chrétiens que par les musulmans. Leurs connaissances astronomiques sont en particulier très prisées. Le carme Jean-Pierre de la Mère de Dieu rapporte comment, par les discussions qu'il a eues avec un maître tisserand arménien, passionné de connaître le cours de la lune et du soleil, il le mena au catholicisme. Adrien Parvilliers a attiré les « Grecs » à lui par les mathématiques, et des instruments comme des globes et des sphères⁵³.

Mais ce sont les connaissances médicales, et les remèdes que les missionnaires font venir d'Europe, qui sont le plus recherchés. Pourtant, contrairement aux campagnes, les médecins existent dans les villes. A Alep notamment, plusieurs « Francs » exercent la profession, ou celle d'apothicaire. Mais les honoraires exigés, et (peut-être) leur faible compétence, assurent aux Pères une renommée qui ne se dément pas sur les deux siècles.

Les capucins, comme ailleurs, sont les plus prisés. Lorsqu'en 1666 Jean-Baptiste de Saint-Aignan et le Frère Georges de Vendôme reviennent de Mossoul à Alep, la réputation de médecin du second provoque un véritable afflux des malades à leur maison :

juin 1725. ACTA, 102, 5 mai 1732, 39, *Terra Santa* ; ACTA, 103, 3 août 1733, f. 358r-364r. SC, MARONITI, 4, f.102rv, 107r, 25 mai 1730, Antoine Nacchi; *ibidem*, f.104rv, 105rv, 9 mai 1730, le même; *ibidem*, f.103rv, 106rv, 5 mai 1730, le même. Les tournées en Galilée continuent par la suite, Antoine Gueynard parlant de leur interruption en 1740 : ARSI, GALLIA, 106, f.201-202, 16 janv. 1740.

⁵¹ ARCD, Plut, 245 C1, p. 3 et p. 5, 23 nov. 1667.

⁵² AN, L 932, 4 quater, 3 p., imprimé, copie d'une lettre du 22 oct. 1661. Autres « miracles », vers la même époque : 251 AN, L 932, 4, « Brève relation de la mission d'Alep aux âmes dévotes, 1657, p. 3.

⁵³ BN, Mss. Fr., Fonds Moreau, 841, f.175, Relation de Nicolas Poirresson, 1652 publiée dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, p. 62. ARCD, Plut, 245 A2, p. 7 (1658), p. 11.

«Cependant la nouvelle de leur arrivée s'estant repandue dans la Ville, quantité de malades vindrent les rechercher, sur le bruit de quelques cures que fit du commencement frère Georges, entre autres d'un pauvre chrestien auquel on avoit demandé quē escus pour le traicter avec assurance, qu'à peine cela suffiroit pour les médicaments. Il en acheta seulement pour une piastre et demie, et en moins d'un mois il se trouva dans un Estat qui ravit destonnement tous ceux qui sçavoient son incommodité. D'autres s'estants aussy bien trouvez avec fort peu de Despence, pour des Infirmittez que les médecins ne vouloient entreprendre à moins de deux cents Escuz il y eut un sy grand concours de personnes à la maison qu'on fut contrainct de prier le Mr du Can homme de consideration de le vouloir empescher, crainte qu'il ny en arrivast du mal, à raison de la jalousie qu'en concevoient ceux du mestier...».

Et pendant leurs quatre mois dans la ville, les deux capucins se gagnent ainsi l'affection générale de la population (exceptée celle des médecins, précisent-ils). C'est l'occasion pour eux de baptiser trois enfants musulmans mourants, et de recevoir nombre de confessions, de gens en péril de mort.

Le franciscain Tommaso Diaz Campaja, sommé en 1725, de venir à Rome se justifier de son comportement à Damas, est accueilli triomphalement à son retour en Syrie, car son prestige de médecin lui permet d'obtenir tout ce qu'il veut des autorités de la ville. Mais Joseph Assemani, consulté sur cette personnalité très controversée, attribue à l'exercice de son art les cabales surgies contre lui. Le fait qu'il aille librement dans les maisons, qu'il s'approche des malades, surtout des femmes, avec «cette franchise et cette liberté qui se pratiquent chez les médecins en Europe», scandaliserait une partie des chrétiens locaux, habitués à plus de réserve⁵⁴.

Remèdes corporels et remèdes spirituels sont souvent associés dans le discours des missionnaires, le soin du corps n'étant qu'une manière d'accéder à l'âme, et de la préparer à la mort. Parmi les tâches qu'ils s'imposent, la visite des malades est une des principales. Aussi, le prestige attaché à la personne et à la fonction des religieux, autant que leur compétence médicale, participe à leur pouvoir de guérison. Leur dévouement auprès des pestiférés, pendant les très fréquentes épidémies, renforce l'attachement du peuple à leur égard. Lors de la «cherté» de 1661, la générosité du consul Pi-

⁵⁴ SC, FRANCIA, 3, f.84v-85r, Bagdad, 1666. Sur l'exercice de la médecine par les capucins, voir aussi : SOCG, 423, f.178r-195r, Alep, 20 mars 1669. Opération chirurgicale réussie, pratiquée à Alep par un coadjuteur jésuite : ARSI, GALLIA, 96, III, f.423r-428r, 1701. Tommaso Diaz : CP, 75, MELCHITI, f.64v-68v, 1729; CP, 77, MELCHITI, f.27v.

quet et l'attitude exemplaire de charité des Pères, qui distribuent les aumônes parisiennes, leur valent l'éloge de tous⁵⁵.

Médicaments et recours surnaturels se côtoient dans leur panoplie de remèdes. Un carme propose aux malades, à côté d'autres médications, de l'eau bénite, dont ils se frottent le visage et la tête, ou qu'ils boivent. Il la mélange également à de la terre de Saint Paul, recueillie à Malte, qu'il fait avaler comme une potion. Joseph Besson rapporte qu'à Saïda, le jésuite Rigault avait coutume de guérir les malades avec un peu d'eau, dans laquelle il avait trempé un morceau de la caisse qui avait servi au retour du corps de Saint François-Xavier⁵⁶.

Des instructions aux missionnaires recommandaient de s'adresser aux ordinaires ecclésiastiques et aux personnes influentes à leur arrivée dans une ville. De plus, l'idée que la conversion de la tête d'une Eglise entraînera celle de tous ses membres est communément admise au XVII^e siècle. Si on gagne le patriarche, on les gagne tous, affirme un capucin d'Alep en 1635, à propos des Arméniens. Inversement, le clergé «hérétique» ou «schismatique», par la peur de la justice turque qu'il inspire à ses ouailles, plus que par son enseignement, est censé tenir le peuple éloigné de la conversion⁵⁷.

«Certes dans ces Missions du Levant, il faut viser particulièrement à remettre les evesques dans l'obeyssance du St Siège, dont l'influence est universelle sur les peuples, et toutes leurs actions servent d'exemples».

Ecrit Joseph Besson⁵⁸. Cet objectif, de conduire la hiérarchie à

⁵⁵ AN, L 932, 4, «Brève relation de la mission d'Alep aux âmes dévotes», 1657, p. 4. ARCD, Plut, 245 C 4, p. 8. SC, MARONITI, I, f.126rv-127rv, le Patriarche André, 15 juin 1663 (copie). AGCR, AD, 106, p. 158-159 : pendant les affrontements entre janissaires et chérifs en 1798, les chrétiens se réfugient chez les «Francs», à l'intérieur des remparts. Les capucins recueillent les meubles et les biens de leurs amis, et, à la demande du gérant de leur khan, hébergent la nombreuse famille de 'Abdallâh Trabulsî, ainsi que trois sœurs d'une autre famille, tous *rûm-s* catholiques.; *ibidem*, p. 211, les capucins reçoivent aussi une famille, qui leur sert de domestiques, pendant la peste de 1807.

⁵⁶ Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 148. ARCD, Plut, 245, C 1, 23 nov.1667, p. 3. Voir l'effet de l'«eau de Saint Ignace» dans les campagnes européennes : Louis CHATELLIER, «De «la crise de la conscience européenne» aux missions rurales...», art. cit.

⁵⁷ Instructions aux missionnaires de la Province de France, vers 1620 : Henri FOUQUERAY, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, vol.3, Paris, 1922, p. 533-534. BN, NAF, 10220, p. 202-204, 10 mars 1635, Alep; *ibidem*, p. 434, Gabriel d'Alençon, Tripoli, 11 mars 1640; SOCG, 197, f.108r, Sylvestre de Saint-Aignan, 22 mai 1651.

⁵⁸ Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 61.

l'union dans sa conception post-tridentine, obsède les Latins dans leurs rapports avec les patriarches et les évêques, et les empêche de comprendre les véritables intentions de leurs partenaires.

Ces derniers reçoivent généralement les missionnaires avec courtoisie. Ils reconnaissent volontiers que les divisions entre chrétiens les ont affaiblis, et que l'union doit être recherchée. Ils sont ouverts aux propositions de lutte contre l'ignorance, d'accès à l'imprimerie et à la diffusion des livres⁵⁹. Tout ceci ne signifie évidemment pas qu'ils sont prêts à renoncer à leur autorité, à rompre avec leur propre Eglise, et à réformer tout ce qui apparaît comme des «abus» aux yeux des Latins.

Dans ces relations entre les missionnaires et les ecclésiastiques orientaux, la controverse théologique est plutôt rare. Quand elle est signalée, elle porte, sans surprise, sur l'autorité pontificale en général, sur le *filioque* avec les Grecs, sur la double nature du Christ avec les monophysites. En 1660, lorsqu'André Akhijân est installé comme évêque d'Alep pour les Syriens, par les œuvres du consul François Piquet, une conférence est organisée en présence de notables et d'ecclésiastiques de toutes les *tâ'ifa*-s, dans le but de contraindre les prêtres de sa «nation» à le reconnaître. Devant une multitude d'auditeurs, le nouveau prélat catholique, ancien élève du collège maronite de Rome, et trois missionnaires, démontrent triomphalement la double nature du Christ. Une copie de la conférence est envoyée en France, et un certificat, proclamant que l'évêque sert l'Evangile contrairement aux «hérétiques», est enregistré devant le cadi, les récalcitrants étant contraints de le soussigner. En 1668, une autre relation rapporte qu'au moment du séjour du patriarche 'Abd-Al-Masîh à Alep, un tract exposant les principes jacobites circule dans la ville. Un médecin «grec», qui en a trouvé une copie dans sa boutique, la remet à un capucin, qui diffuse une réplique. Celle-ci est lue dans les rues et les cours par les catholiques rassemblés. Les esprits s'échauffent. Les femmes s'invectivent de terrasse en terrasse, et quelques-unes descendent même dans la rue pour en venir aux mains. Les «hérétiques» et leur patriarche se rendent par la suite au sérail du pacha, pour déposer une plainte contre André, qui a aboli leur foi, excommunié leurs saints, et envoyé des enfants au pays des «Francs». Le *mutasallim* répond :

«Sachez que vous êtes tous des infidèles quelle que foy que vous puis-

⁵⁹ Exemples de bonne volonté, et de déclaration en faveur de l'union : SOCG, 196, f.205r-215r, publiée dans IGNAZIO DA SEGGIANO, «Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini nel Vicino Oriente», art. cit., p. 150, 178. BN, NAF, 10220, p. 202-204, 10 mars 1635, Alep. *Ibidem*, p. 511-512. SOCG, 422, Saïda, 17 juin 1670, f.538rv, 539rv, 548rv.

siez tous tenir hors la nostre, et tous ceux que vous autres chrestiens appelez Saints sont en enfer».

Le mufti et le cadi rendent ensuite des sentences du même genre, le paiement ponctuel de la *jizya* par les chrétiens étant la seule chose qui retienne leur attention. A une autre occasion, le juge musulman procède en revanche en consultant les docteurs de toutes les *tâ'ifa*-s, et se range à l'opinion de la majorité, qui condamne la mémoire de Dioscore⁶⁰.

Au début du XVII^e siècle, la mission était essentiellement prédication. Effectivement, les religieux la pratiquent dès les premières années de leur installation. Si on en croit leurs rapports, ils arrachent larmes et soupirs à leurs auditoires orientaux. Pendant le premier sermon de Brice de Rennes, à Noël 1637, près de Tripoli, le public lui fait des gestes, pour signifier son approbation. Mais a-t-il réellement compris le discours? L'étonnement des assistants devant la grande maîtrise de l'arabe chez l'orateur, après seulement cinq mois d'études, est une manifestation de politesse traditionnelle envers un étranger. A la vérité, les «Francs» le reconnaissent, ils n'ont jamais pu rivaliser d'éloquence avec les Orientaux. Avant la fin du XVII^e siècle, les chrétiens rattachés à Rome ont, dans les villes, un clergé suffisamment capable, même du point de vue de la formation dogmatique, pour se passer des services de prédicateurs «latins». Les missionnaires évoquent les sermons d'André Akhijân. Le jour de la dédicace de son église, il choisit le thème «Tu es Pierre...», pour glorifier l'union avec la Seule Eglise. Au témoignage d'Al-Bûdî, lorsque, pendant son séjour à Damas, Jarmânûs Farhât prêche tous les dimanches et fêtes, ainsi que tous les vendredis de Carême, et la Semaine Sainte, des gens de toutes les *tâ'ifa*-s viennent l'écouter, et ne sortent de l'église qu'ivres de ses paroles⁶¹.

⁶⁰ AN, L 932, 4, relation d'Alep, 1657, p. 3-4 et ARCD, Plut, 245 C4, p. 5. Citation : BN, Mss. Fr., 17 881, Relation d'Alep, 1668, f.31v, 32r. Les tracts : *ibidem*, f.28v, 29r. Les Syriens recourent plusieurs fois au cadi pour des affaires de dogme. Jugement sur Dioscore en 1701 : ARSI, GALLIA, 96, III, f.423r-428r. Autre assemblée contradictoire (des Arméniens) chez le cadi, rassemblée au son de la trompette et du tambour : ARCD, Plut, 245 C 5, p. 9-10. Autres mentions de controverse : SOCG, 196, f.205r-215r, publiée dans IGNAZIO DA SEGGIANO, «Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini nel Vicino Oriente», art. cit., p. 150-178, Michel de Rennes, 13 juillet 1641. SOCG 429, f.285r-288r, 12 janv.1670. Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 2, p. 269, relation de Nicolas Poirresson, année 1656-1657 (Damas). Le carme Elia Giacinto di Santa Maria a une discussion avec un évêque melkite au couvent de Saint-Georges Hamîra sur la détermination de la date de Noël et de Pâques : SOCG, f.656rv-661r, Tripoli, 3 fév.1711.

⁶¹ Sur mission et prédication : Bernard DOMPNIER, *L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*, op. cit., p. 5-8, p. 88-89. BN, NAF, 10220, p. 259; autre manifestation d'émotion : *ibidem*, p. 132-139, Alep, 1^{er} mai 1633; *ibidem*, p. 527-

Mais il n'était pas forcément nécessaire d'être parfaitement compris pour être écouté et apprécié : tous les auditeurs du vertabieh Nerses à Alep n'entendaient pas l'arménien. En 1629, Adrien de la Brosse, qui s'initie à l'arabe, avoue que les capucins prêchent des mains, mais que les chrétiens sont ravis, les appelant des saints. Pour le prédicateur comme pour le public, l'effet du sermon est peut-être avant tout provoqué par la grâce divine. Joseph Besson, évoquant le Père Godet, écrit :

« tous les auditeurs assurent qu'il estoit animé d'un grand feu de l'amour de Dieu en preschant; et ie crois qu'il l'avoit pris dans le St Sépulchre de Iesus-Christ, l'ayant visité avec tant de dévotion, qu'après son voyage en la Terre Sainte, il parut tout changé, et touché d'un ardent désir d'avancer la gloire de Dieu qui le consuma »⁶².

Après la persécution de l'« antipatriarche » 'Abd-al-Masîh, qui a posté des soldats turcs dans la cour de l'église d'Alep pour obliger les Syriens à lui verser leur contribution, Antoine Resteau remarque :

« que plusieurs que ie croiois estre idiots et incapables de concevoir deux natures en Iésus Christ et l'obligation qu'ils avoient d'excommunier Dioscore Bardom et les autres, la tribulation leur avoist ouvert l'esprit et expliquoient ces choses comme des personnes qui avoient bien estudié »⁶³.

On sait peu de choses sur le contenu de ces sermons. Réservés généralement aux temps de carême, ils devaient traiter de préférence des fautes et de la pénitence. Le frère du curé maronite de Tripoli, venu féliciter Brice de Rennes après sa prédication de Noël, et lui demander de prêcher à son église, lui fit remarquer, rapporte l'intéressé, que « je baillois touiours sur le péché ». En 1640 et 1641, le même capucin prononce le sermon du Vendredi Saint sur la Passion, à l'église des Melkites de Tripoli. Lorsqu'il est invité à prêcher chez les Syriens de la même ville, il choisit comme premier thème la foi, expliquant toutes les choses point par point, et chaque fois les fidèles répondent « *Anâ âmin!* » (« Je crois » !). Plus de quatre ou cinq fois durant son allocution, il répète que s'ils ne croient pas à la double nature du Christ et au Pape comme successeur de Saint

528, 25 avril 1641. Sermon d'André : BN, Mss Fr., 17 881, f.27 r, Relation d'Alep, 1668. Un évêque arménien de passage, disciple des théatins, fait une prédication « catholique » et y invite les missionnaires : ARCD, Plut 245, C 5, p. 15, 1662. Prédication de Farhât à Damas : Buṭrus FAHD, *Ta'rikh al-ruhbâniyya al-mârûniyya*..., op. cit. T.1, p. 255 (cite Al-Bûdî).

⁶² Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus*..., op. cit., T.1, p. 58; BN, NAF, 10220, p. 90-91, Beyrouth, 8 fév.1629.

⁶³ SOCG, 470, f.402rv-405rv.

Pierre, ils ne pourront être sauvés. Et chacun répond «*Anâ âmin!*». Chez les «Grecs», il insiste également sur l'Eglise Romaine et sur la nécessité de reconnaître le pape, sans qu'aucun ne le contredise. Il leur démontre de même la doctrine catholique sur le Saint-Esprit procédant du Père et du Fils (que Rome, officiellement, ne cherche pas à imposer aux Byzantins), et ils le croient. A Tripoli encore, en 1718, les jésuites prêchent de préférence le premier dimanche du mois, en l'honneur de la Vierge, à l'église des Maronites, parmi lesquels ils ont introduit le culte du Rosaire⁶⁴.

Les capucins d'Alep ont invité des Orientaux, en 1633, à venir quatre ou cinq fois écouter leurs sermons dans leur chapelle, au khan. Mais les avanies des autorités ont mis fin à l'expérience. Pour pouvoir prêcher, les missionnaires devaient donc obtenir l'autorisation de le faire dans une église, relevant d'une *tâ'ifa* particulière. Brice de Rennes, de son temps, n'a pas eu de difficulté pour se faire admettre dans les églises maronite, syrienne et melkite de Tripoli, pas plus que les jésuites, qui rapportent d'y avoir été invités dans les années 1650. Les prélats orientaux ne font cependant pas toujours preuve de cette bonne volonté. Les capucins en particulier, ont des difficultés avec les Maronites dès 1629. A Alep, le dimanche avant Noël, Chrysostome d'Angers s'apprêtait à prononcer un sermon, gratifié d'une indulgence, lorsqu'un prêtre s'y est opposé. C'est l'époque de la rivalité entre observantins et capucins, les Maronites optant pour les premiers. Et en effet, le franciscain Giovanni Fermo di Bergamo annonce dans sa relation de 1630 qu'il a fait la prédication à leur église. En 1634, Bonaventure de Lude rapporte que, malgré une *fatwa* obtenue du mufti, l'autorisant à prêcher, les chrétiens y font opposition. En 1657, par contre, le carme Bruno de Saint-Yves a prononcé des sermons à l'église des Maronites, au Carême, à l'Avent et aux fêtes solennelles. Comme celle-ci jouxte celle des «Grecs» et des «Arméniens», ceux-ci profitent également de la prédication. Lorsque pendant le carême de 1667 l'évêque maronite Jibrâ'il vient visiter la ville, il informe les capucins que le patriarche les autorise à prêcher trois ou quatre fois en son église. Toutefois, ils préfèrent remercier de l'offre et s'abstenir, sans préciser davantage. En 1669, Jean-Baptiste de Saint-Aignan note que généralement les missionnaires ne prêchent pas, du fait de la «jalousie» du clergé oriental⁶⁵.

⁶⁴ BN, NAF, 10220, p. 259; p. 441-443, 14 mars 1640; p. 457-458, 20 avril 1640. SOCG, 120, f.42rv, 43r, Tripoli, 6 mars 1641 : Brice de Rennes écrit «*Anâ âmin*» en arabe non transcrit. Mais cette formule ne correspond ni au dialecte «*anâ b'âmin*» ou «*ânâ m'âmin*», ni au classique «*anâ 'umin*». ARSI, GALLIA, 106, f.195r-200v, relation de 1718-1719, Antoine Nacchi.

⁶⁵ Prédication au khan d'Alep : BN, NAF, p. 132-139, 1^{er} mai 1633. Interdiction de 1629 : SOCG, 115, f.325rv, 326r, Alep, 28 déc. 1629. Prédications de

Après la rupture entre orthodoxes et catholiques au début du XVIII^e siècle, ces derniers ne disposent plus de lieu public de culte dans les villes. Les sermons ne peuvent donc plus se prononcer qu'à l'église des Maronites, ou à celle de la paroisse «franque», en l'occurrence chez les Frères Mineurs. Mais ni les uns, ni les autres, ne sont très disposés à confier cette tâche aux jésuites, aux capucins ou aux carmes.

La pastorale par la prédication n'a finalement connu que des développements modestes dans les villes. Les missionnaires ont cependant d'autres activités publiques d'éducation. Nous avons déjà évoqué leurs écoles, et nous y reviendrons. Il n'est pas aisé de distinguer entre le simple catéchisme et un enseignement plus général, de la lecture et de l'écriture. Dès 1630, les franciscains font la doctrine le dimanche, à l'église des Maronites d'Alep. En 1655, le carme Anselme de l'Annonciation apprend le catéchisme matin et soir aux enfants, «aux écoles publiques des schismatiques», et les jours de fêtes, aux adultes, à l'église. En 1680, François Piquet introduit une instruction publique dominicale, pour grands et petits, à l'église des Syriens d'Alep, où les deux évêques de la «nation» présents échangent un dialogue par questions et réponses. Les jésuites ont été chargés de procurer aux deux conférenciers la matière de ces conférences.

Les mêmes Pères assurent un enseignement du catéchisme à Damas dès 1655. Au début du XVIII^e siècle, leurs témoignages montrent un probable perfectionnement de leurs méthodes. Tous les dimanches, ils font répéter aux enfants, devant le peuple, ce qu'ils ont appris la semaine au catéchisme. Puis un Père l'explique; on lit

Giovanni da Bergamo : *ibidem*, f.266rv, 7 août 1630. SOCG, 422, f.538rv, 548rv, Saïda, 10 août 1669 : en 1642, un capucin fait office de curé chez les Arméniens de Damas, et est autorisé à prêcher chez les Syriens; Brice de Rennes prêche quelquefois chez les «Grecs» de Saïda et de Tripoli. Prédication jésuite à Tripoli : BN, Mss. Fr., Fonds Moreau, 841, f.178, Relation de Nicolas Poirresson, 1652 publiée dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, p. 68-69. Les carmes de Tripoli font un sermon par jour en arabe, un autre en français : AN, L 932, 2a, f.1r, 1655. Prédication de carême chez les Maronites d'Alep pendant les 4 jeûnes : AN, L 932, 4, p. 4, 1655. *Fatwa* en faveur des capucins : SOCG 59, f.130, Alep, 8 mai 1634, publiée dans IGNAZIO DA SEGGIANO, «Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini nel Vicino Oriente», art. cit., p. 139-141. Prédication des carmes : L 932, 4 ter, 1^{er} mai 1657, 2 f. Visite de l'évêque maronite : SC, FRANCIA, 3, f.114v, 1667. SOCG, 423, f.176r-195r, Jean-Baptiste de Saint-Aignan, 20 mars 1669. Un des objectifs de François Piquet, en cherchant à installer par l'argent un évêque, puis un patriarche catholique chez les Syriens d'Alep, c'est de permettre aux missionnaires d'agir enfin au grand jour : AN, L 932, 4, «Brève relation de la mission d'Alep aux âmes dévotes», 1657, p. 2. A titre de comparaison, les sermons de controverse, ritualisés, ont joué un rôle bien plus grand au contact des protestants d'Augsbourg : Etienne FRANCOIS, *La frontière invisible. Protestants et catholiques à Augsbourg*, op. cit., vol.1, p. 288-305.

quelque pieux libelle; on écoute un prône. Enfin, on se disperse, les enfants chantant la Salutation de l'Ange, l'oraison du dimanche, le Symbole,...

« Pour ce qui est des Fêtes et des Dimanches, ils les emploient à faire des conférences dans notre Maison. Ces conférences se font le livre à la main. Le missionnaire explique ce qu'il lit. Cette lecture qui est interrompue par des explications, ne contribue pas peu à exciter l'attention des auditeurs. On se sert aussi quelquefois des images des quatre fins dernières de l'homme, ou de ces figures énigmatiques dont nos pères font en Bretagne un si utile usage dans les retraites publiques. Elles ne font pas ici moins de fruit. L'explication de ces images et de ces figures est comme un spectacle qui attire les catholiques et ceux même qui ne le sont pas. Elle sert à leur faire comprendre la brièveté de la vie et son incertitude; la vanité des choses du monde, l'horreur de la mort dans le péché, l'éternité des feux de l'enfer, les avantages de la vertu et la récompense que Dieu destine dans le ciel ».

Les jésuites pratiquent des exercices du même genre à Tripoli et à Alep, vers cette époque : méthode à usage planétaire, adoptée aussi bien pour les Iroquois du Canada⁶⁶.

On sait combien la dévotion baroque est attachée aux démonstrations de masse, qui occupent l'espace entier d'une ville et de ses alentours⁶⁷. Nul doute que les missionnaires avaient ce modèle présent à l'esprit. Mais quelle liberté de le mettre en œuvre à Alep ou à Damas? Justinien de Neuvy, revenu de son séjour chez les Yazîdî-s, célèbre Noël 1668 aussi magnifiquement que possible. Il prépare un autel sous lequel il aménage comme une grotte, avec au fond une image de la crèche. La cérémonie, qui commence une heure avant minuit, est minutieusement décrite. La procession, bien ordonnée, est ouverte par un acolyte encensant la croix portée par

⁶⁶ AN, L 932, 2 A, f.1v, 1655. SOCG, 481, f.7rv, 12v, François Piquet, Alep, 26 sept.1680. Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 2, p. 269, relation de Nicolas Poirresson, 1656-1657. Citation: *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 180. Les conférences de Damas sont également décrites dans ARSI, GALLIA, 106, f.195r-200v, Antoine Nacchi, relation de 1718-1719, qui mentionne celles d'Alep et dans *ibidem*, Gallia, 96, III, f. 521rv, 24 déc. 1714, Damas. *Ibidem*, GALLIA, 106, f.86r-93v, Nacchi, 11 juillet 1701, publiée par Vincenzo POGGI, « Il Libano di Padre Nacchi », art. cit., mention de celles de Tripoli. ARSI, GALLIA, 96, III, f.423r-428r, à propos de celles d'Alep (1701). Sur la méthode d'enseignement par les images allégoriques, mise au point en Bretagne par Michel Le Nobletz, voir Anne SAUVY, *Le miroir du cœur. Quatre siècles d'images savantes et populaires*, Paris, 1989, 302 p., *passim*. A propos des Iroquois : François Marc GAGNON, *La conversion par l'image. Un aspect de la mission des Jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*, Montréal, 1975, p. 61-70.

⁶⁷ Louis CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, op. cit., p. 163-171. Voir la méthode de Paolo Segneri l'Ancien (1624-1694), Armando GUIDETTI, *Le missioni popolari. I grandi Gesuiti italiani*, Milan, 1988, p. 104-125.

un enfant vêtu en ange, entre deux autres munis chacun d'un cierge, suivis par des images du Christ et de la Vierge portées en bannière, puis par les chantres arméniens accompagnés d'instruments de musique. Le cortège fait quatre stations, pendant lesquelles on lit l'Evangile, à la première en latin, à la seconde en grec, puis en arménien, et en arabe. La messe qui suit est accompagnée de cantiques arméniens et de quelques notes en français. A la fin, tous vont adorer l'Enfant Jésus dans sa grotte «en la manière qu'on fait la Croix le Vendredy Saint»⁶⁸.

On retrouve là tous les éléments de la piété baroque, avec l'insistance sur la personne humaine de Jésus, le rôle des images, la théâtralisation de l'office, l'accent mis sur son bon ordonnancement. Le mélange des langues (avec une gradation voulue, du latin à l'arabe) et des musiques, pratiqué dans d'autres célébrations, mérite également d'être relevé. Cependant, toute cette belle cérémonie se déroule à l'intérieur de l'appartement des capucins. La procession parcourt une distance des plus réduites, de la sacristie à l'autel. Les assistants ne sont qu'une vingtaine. Et comme ils ne pouvaient venir au khan en pleine nuit, ils ont dormi à l'hospice des Pères. Au lever du jour, tout est fini, «et la place désornée, crainte de quelque disgrâce».

La fonction paroissiale exercée par les Pères de la Terre Sainte leur assure plus de liberté, et la jouissance d'une église publiquement reconnue. En 1681, un décret de la Propagande prévoit qu'une seule procession sera organisée le jour du *Corpus Domini*, à la paroisse latine, pour éviter, comme cela est arrivé auparavant, que des religieux d'ordres rivaux organisent chacun la sienne, au même moment. A Alep, le consul interdit cette nouveauté aux Frères en 1696, de peur de quelque éclat. En 1702, carmes et jésuites avancent des arguties pour ne pas participer au cortège tenu à l'intérieur du khan Shaybânî, prétendant notamment que la cérémonie provoque une avanie chaque année, et qu'il n'est pas question qu'ils en partagent les frais. En 1726, le patriarche orthodoxe Sylvestre fait poster des gens à la porte des franciscains, pour relever le nom des «*Rûm-s*» qui vont suivre cette fête chez les Latins. Il faut une intervention du consul auprès du pacha pour faire cesser le manège. En 1761, le Gardien fait encore mention du même refus obstiné des jésuites et des capucins de se joindre à la procession, ainsi qu'à celle du 2 no-

⁶⁸ SC, FRANCIA, 3, f.58v-59v, Alep, 1668. Voir aussi, ARCD, Plut, 245 H, non paginé, 1669, l'exposition du Saint Sacrement pendant huit jours, qui se fait chez les carmes, «*con quel decoro che in questo paese si puo fare*», et qui se heurte à l'hostilité des jésuites. En 1711, ces derniers doivent affronter l'opposition des P.P. de la Terre Sainte, quand ils font la même dévotion à la chapelle consulaire, pour la fête des saints de la Compagnie : ARSI, GALLIA, 96, I, f.474r, 21 fév. 1713.

vembre jusqu'au cimetière, pendant laquelle, par privilège spécial, on peut arborer la Croix. Il rapporte aussi que, par animosité contre la *Terra Santa*, ils ont prohibé à leurs fidèles de participer au Chemin de Croix organisé par les franciscains, «appelant cette pieuse dévotion une chose nouvelle, et qui sent l'hérésie».

Nous n'avons guère d'indices sur l'importance réelle de ces cérémonies, et sur la participation des Orientaux. La faiblesse même des témoignages laisse deviner leur modestie. Leur succès aurait du reste posé de nouveaux problèmes. Le Gardien relatant en 1761 qu'à Alep et à Alexandrette, «hérétiques» et musulmans même viennent y assister, le secrétaire de la Propagande rappelle en note que ceci contrevient à une décision du Saint-Office, répondant à l'archevêque d'Antivari (14 février 1752), qui prohibait la *communicatio in divinis* pendant les processions du *Corpus Domini*⁶⁹.

La manifestation publique et collective fait également partie de la vie des confréries. Celle de l'Habit de la Vierge du Carmel (le Scapulaire), de même que celle du Rosaire, doit tenir en principe une procession mensuelle, dotée d'indulgences. En 1658, le carme Anselme de l'Annonciation rapporte que quelques années auparavant, la première avait effectivement lieu dans leur chapelle, avec solennité et prédication, mais qu'elle a dû être interrompue par peur des avanies. La seconde, initiée par Michel Nau au khan, dans la chapelle du consul, à partir de 1679, est transférée à l'église des Maronites en 1686. En 1701, une relation rapporte que l'image de la Vierge est portée avec grande révérence tous les premiers dimanches du mois, et en présence de beaucoup de chrétiens, dans la petite cour des quatre églises de Jdayda⁷⁰. La confrérie du Saint-Sacrement, fondée en 1787 par les lazaristes, regroupant surtout des *Rûm-s* catholiques, s'illustre aux siècles suivants par ses célébrations éclatantes de la Fête-Dieu. Lorsque Maksîmûs Ḥakîm a intro-

⁶⁹ AGCR, AD 106, p. 27; SOCG, 541, f.374r, 404r (imprimés). CP, 75, MELCHITI, f.26r, 1726 et CP, MELCHITI, 77, f.11v-13r, vie de Sylvestre (*ristretto*). ACTA, 131, 17 fév. 1761, f.67r (Alep), f.56r (Alexandrette). Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 205, p. 208. ARSI, GALLIA 106, f.203r, protestations franciscaines contre les jésuites et les capucins qui refusent de participer à la procession, et induisent «leurs femmes» à ne pas s'y rendre, dans un dossier très agressif à l'égard des jésuites (vers 1757).

⁷⁰ Fondation Salem, Alep, 827, Abrégé sur le scapulaire (arabe, sans date, sans titre), chapitre 3 : conditions pour revêtir l'habit. Ferdinand TAWTAL (TAOUEL), *Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab*, op. cit., T.1, p. 90-91. AN, L 932, 3, p. 13, «relation succincte des choses qui se sont passées...», Anselme de l'Annonciation, Alep, 12 mars 1658, publiée dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, p. 60-85. Le Rosaire : ARSI, GALLIA, 96, I, f.603v publié dans Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.2, p. 944-945. ARSI, GALLIA, 96, III, f.423r-428r, 1701.

duit cette festivité à Alep, il a prévu trois processions durant l'octave «portant le Très Saint Sacrement en procession hors de l'église avec solennité et magnificence», et un petit cortège dans le sanctuaire tous les soirs. Mais dans le rituel en arabe composé par lui en 1737, il est précisé que la procession se rendra du chœur au narthex. Elle pourra faire tout le tour de l'église si on estime la chose possible. Par la suite, le peu de liberté laissé aux catholiques melkites, qui sont souvent privés d'un lieu public de culte, fait douter de la célébration effective de ces rites. En 1743, il est dit qu'ils se tiennent dans l'enceinte de l'église⁷¹.

En 1801, les obsèques du diacre maronite Jirjî Ilyâs Knaydar sont célébrées conformément aux règlements de la confrérie des célibataires maronites à laquelle il appartient. Son corps est porté de la maison à l'église en musique, puis, après l'office, à sa tombe, précédé de cierges et accompagné de l'ensemble des confrères en bon ordre, récitant les litanies en deux chœurs qui se répondent. Cette façon nouvelle d'organiser les funérailles aurait fait l'objet d'une interdiction des autorités en 1766⁷².

La ville musulmane n'offre pas d'espace aux manifestations de force chrétiennes. Il ne faut pas pour autant conclure que ces nouvelles formes de dévotion, introduites par les «francs», ne rencontrent pas de succès auprès des Orientaux. Au contraire, l'engouement pour elles les conduit aux chapelles des missionnaires. Et le clergé local les introduit dans ses églises, avant de prendre en charge les confréries des jésuites, au départ de ceux-ci...

Il est clair néanmoins que l'activité des missionnaires se déroule de manière presque clandestine, l'essentiel de leur emploi consistant à rendre visite aux familles, dans les cours et les impasses de Jdayda. La journée d'un carme, en 1655, commence à trois heures du matin. Après la messe, il se rend dans les faubourgs jusqu'à midi, sauf si, en période de peste, il est choisi pour s'occuper des malades. Dans ce cas, il passe la journée hors de chez lui. L'après-midi est consacré aux études de langue et à la rédaction ou à la copie d'ouvrages. Le débutant visite également le quartier chrétien, deux fois par semaine, afin d'y faire «de petits catéchismes» en arabe, pour affermir ses connaissances linguistiques. Ils sont accueillis dans les maisons

⁷¹ Fête-Dieu de Maksîmûs Hakîm : CP, 83, f.461r, 25 mai 1744 et rituel arabe du même dans BAV, SBATH, 151, f. 143rv. CP, MELCHITI, 80, f.224r-262v, *Ristretto delli dubi da esaminarsi nella CP de PF deputata della S. di N.S Papa Benedetto XIV interno alle materie de'Greci Melchiti*, p. 44 (1743). Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), *Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Halab*, op. cit., T.1, p. 383 (Saint-Sacrement).

⁷² Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), *Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Halab*, op. cit., T.1, p. 107.

par les femmes et les filles, qui ne se cachent pas à leur arrivée, contrairement à ce qu'elles font pour les autres hommes, ecclésiastiques compris. En passant la porte, le Père tire de son vêtement le crucifix, et avertit les habitants qu'il ne leur demande ni leur or, ni leur argent. De plus, il refuse toujours de boire et de manger chez ses hôtes⁷³.

L'habitation des chrétiens se réduit ordinairement à une grande chambre, trois ou quatre familles cohabitant dans le même immeuble. A la venue du missionnaire, les gens accourent, si bien qu'il se retrouve souvent environné de 10 ou 12 personnes. Il visite aussi les nombreux ateliers du quartier, où les hommes produisent du textile. En y entrant, Anselme de l'Annonciation prévient les ouvriers qu'il ne veut pas qu'ils laissent leur travail pour tenir de longs discours, qu'il ne leur demande que leur cœur et leurs oreilles⁷⁴.

La méthode, inspirée des instructions de Saint Ignace, précise Anselme, consiste à commencer modestement, en demandant comment vont les affaires, si les enfants ont prié Dieu. Puis il fait venir ces derniers. Il leur fait faire le signe de Croix, leur enseigne à réciter le *Pater*, l'*Ave*, et le *Credo*. Il leur apprend à obéir aux parents et aux maîtres, à ne pas voler, ne pas jurer, ne pas converser avec les Musulmans, à fuir la compagnie des mauvais enfants, à prier matin et soir... En réalité, ce discours s'adresse tout autant aux parents qu'à leur progéniture, et parfois, le missionnaire en profite pour poser des questions aux adultes, ou leur faire réciter des prières. Il a composé une quinzaine d'actes de foi, d'amour de Dieu, d'amour du prochain, d'espérance, de contrition,..., qu'il déclame le crucifix à la main, «le tout brief mais fervent et enflammé». Quand ils l'entretiennent de leurs difficultés, c'est l'occasion pour le religieux de prodiguer ses conseils, ou de leur promettre un secours. Pour les encourager, il leur donne des *exempla* tirés de la vie des martyrs, que dit-il, ils goûtent beaucoup⁷⁵.

Il distribue généreusement images pieuses et médailles. Il tente de les convaincre d'échanger leurs amulettes contre les agnus-dei qu'il leur propose. En partant, il leur laisse des opuscules, traduits par lui en arabe, et recopiés à la main, des petites exhortations sur les mystères de la foi, la beauté de la vertu, l'horreur du péché. Tous

⁷³ AN, L 932, 3, 1657, p. 2-5, p. 7. ARCD, Plut, 245 E 3, 13 p. non numérotées, 1669. SOCG, 197, f.108r, 22 mai 1651, Sylvestre de Saint-Aignan.

⁷⁴ BN, Mss. Fr., 17881, f.29v., 1668. AN, L 932, 3, 1657, p. 5, p. 7. ARCD, Plut, 245 C 1, p. 2. Sur l'habitat à Alep : Antoine ABDELNOUR, *Habitat et fonctions urbaines en Syrie*, op. cit., p. 130 et suiv. Et, du même, «Types architecturaux et vocabulaire de l'habitat en Syrie aux XVI^e et XVII^e siècles», dans Dominique CHEVALLIER (direct.), *L'espace social de la ville arabe*, Paris, 1979, p. 67-78.

⁷⁵ ARCD, Plut, 245 C 1, p. 2-3. AN, L 932, 3, 1657, p. 7-8. SOCG, 197, f.109r, 22 mai 1651, Sylvestre de Saint-Aignan.

les missionnaires écrivent de ces ouvrages, et les diffusent parmi leurs fidèles. En 1652, les «traités spirituels» composés ou traduits en arabe par le Père Chézaud (qui maîtrise aussi l'arménien) sont plus de cinquante, et ceux qu'il a recopiés de sa main, plus de cent. Car, dit Joseph Besson, les livres entrent même dans les maisons où les missionnaires n'ont pas accès, et dans les provinces étrangères. Les Oraisons de Sainte Brigitte, traduites par le carme Giuseppe Angelo, produisent, d'après son compagnon, un effet merveilleux. Des personnes enchaînées par le péché commencent à les réciter, et changent de vie, se confessant tous les quinze jours⁷⁶.

Des chrétiens d'obédience différente vivent dans la même cour, travaillent dans le même atelier. La visite à une personne connue est ainsi souvent l'occasion de faire une nouvelle rencontre, parmi les membres de la grande famille, ou parmi les voisins. Lorsqu'il s'agit d'«hérétiques» ou de «schismatiques», c'est le moment d'engager la conversation sur les thèmes fondamentaux, notamment sur le fait que l'Eglise n'a qu'un seul chef, et que le sacrement de pénitence pratiqué par les prêtres orientaux est invalide. Si l'interlocuteur se laisse séduire, le missionnaire commence à lui enseigner comment pratiquer une bonne confession⁷⁷.

Celle-ci est en effet la principale activité d'un religieux latin. Elle est, en quelque sorte, la justification de la mission. Car les plaintes qu'on entend dans l'Occident catholique, contre les prêtres qui se font payer pour écouter la confession, ou qui l'expédient, en donnant l'absolution sans entendre les péchés, reviennent régulièrement sous la plume des missionnaires, à l'encontre des prêtres orientaux. Plus grave, ils les accusent de ne pouvoir tenir le secret, attribuant cette faiblesse au fait qu'ils sont mariés, et à la curiosité de leurs épouses. Lorsqu'ils administrent le sacrement, ils ne savent ce qu'est un aveu oral des péchés, et se contentent, comme formule d'absolution, de vagues prières, qui ne peuvent être considérées comme valides. De même, ils n'ont pas de notion de théologie morale, ne sachant distinguer la gravité des fautes, ni proportionner la pénitence. Ils ignorent la différence entre un péché véniel et un péché mortel.

L'observation ne manque pas d'exactitude. En effet, les Eglises orientales répugnent au juridisme occidental, et à l'aveu nécessaire

⁷⁶ ARCD, Plut, 245 C 1, p. 2, p. 3, p. 16-17. Victor LAURENT, «Archives du couvent St Benoît à Constantinople», *L'Unité de l'Eglise*, 65, 1934, p. 251-254. Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 45. ARCD, Plut, 245, E 3, 13 p. non numérotées, 1669.

⁷⁷ AN, L 932, 3, 1657, p. 8-9. BN, Mss. Fr., 17 881, f.29-30. Bernard HEYBERGER, «Les chrétiens d'Alep à travers les récits des conversions...», art. cit., p. 485-487.

pour provoquer la contrition ou l'attrition, préférant remettre le pardon à la grâce du Christ. Elles considèrent d'autre part que l'office liturgique, qui comprend des parties pénitentielles, et l'Eucharistie, en tant que sacrifice, ont pouvoir de remettre certains péchés. Le jeûne est également une forme de pénitence. Sylvestre de Saint-Aignan écrit que le Diable, persuadant les fidèles orientaux que la sainteté et le salut viennent des jeûnes, les conduit à mourir de faim, et fait disparaître parmi eux l'usage de la confession⁷⁸.

Les missionnaires relèvent ainsi des pratiques pénitentielles traditionnelles qui les scandalisent, comme des séances collectives d'absolution, ou des communions sans confession. Une fois de plus, dans cette réflexion d'Antoine Nacchi, la divergence de la pratique orientale par rapport aux normes tridentines est jugée comme un «abus» qui s'est introduit dans le rite :

«...l'ignorance laisse introduire des abus, auxquels il faut continuellement remédier.

Un des plus grands est de voir des Adultes s'approcher de la sainte Table sans se mettre en peine de s'y préparer par la confession de leurs péchés. Ils regardent la communion comme une bonne œuvre qui ne demande rien autre chose que de communier»⁷⁹.

La pratique sacramentelle en général est un des principaux domaines d'intervention des missionnaires. Les capucins d'Alep font la réflexion, en 1666, que rater la messe du dimanche, communier sans se confesser, mourir sans recevoir les sacrements, ce n'est rien.

⁷⁸ Bernard DOMPNIER, «Missions et confessions au XVII^e siècle», dans GROUPE DE LA BUSSIERE, *Pratiques de la confession. Des Pères du Désert à Vatican II*, Paris, 1983, p. 201-221. Jean DELUMEAU, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, 1990, p. 19-21. SOCG, 99, f.240rv, Alep, sept. 1630. SOCG, 235, f.125rv, Brice de Rennes. SOCG, 599, f.341r-359v, Dorothee de la Trinité, 28 janvier 1715. Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 110. SOCG, 197, f.108v, Sylvestre de Saint-Aignan, 22 mai 1651. Elias EL-HAYEK, «La pénitence dans l'Eglise antiochienne», dans Youakim MOUBARAC (édit.), *Pentalogie antiochienne / Domaine maronite*, Beyrouth, 1984, T.4, p. 377-395. Irénée Henri DALMAIS, «La Pénitence chez les Orientaux», *La Maison-Dieu*, 56, 1958, p. 22-29.

⁷⁹ *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 201 (citation). ARSI, GALLIA, 96, III, f.423-428, 1701 : description d'un rite de pénitence collective chez les Arméniens d'Alep; les prêtres syriens sont venus voir les jésuites pour savoir comment procéder pour confesser. Description d'une pénitence collective chez les Maronites vers 1630 : SC, MARONITI, 1, f.93r-103v, *Observationes circa ritus Maronitarum exhibite anno 1630*. Jean Amieu (1650) décrit un rite traditionnel de la confession chez les Grecs : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, p. 396-412.

« Mais de prendre des bouillons à la viande, ou au beurre, le caresme, et de manger des œufs dans les plus grandes maladies, c'est justement de mesme que sy on quittoit la foy ».

C'est également un crime pour un prêtre de baptiser sans être à jeun, ou hors de l'église, l'enfant dût-il mourir.

« les missionnaires s'efforcent à leur possible de desraciner ces mauvaises coustumes »⁸⁰.

Jean Amieu, ayant constaté la variété des usages dans l'exercice des sacrements chez les Maronites, aurait expliqué aux évêques et au patriarche le Pontifical Romain, et les aurait obligés à établir parmi eux une pratique sûre et uniforme⁸¹.

La confession générale, dans l'Europe catholique, est le moment de la conversion, une chance offerte au fidèle pour s'occuper de son salut, et rompre avec des attitudes jugées contraires au christianisme. Une grande partie de la mission est destinée à y préparer. Il en est de même en Orient. Les conférences dominicales tenues à Damas par les jésuites visent essentiellement ce but. Elles sont d'ailleurs toujours suivies de plusieurs confessions, qui entretiennent la piété ou qui font rentrer dans le devoir ceux qui ont eu le malheur d'en sortir, dit l'auteur de la *Lettre édifiante et curieuse*. Au début du XVIII^e siècle, les relations des jésuites annoncent triomphalement le nombre de confessions entendues dans l'année. A Alep, ils en ont totalisé 3040 en 1713, dont 325 générales. Parmi les conséquences bénéfiques du sacrement, on peut ranger les 138 « hérétiques » et « schismatiques » réconciliés, les 20 000 pièces restituées, ainsi que les aumônes distribuées et les discordes éteintes⁸².

Pour un chrétien non uni, la confession au missionnaire est de surcroît le moment pour rejoindre l'Eglise. Les carmes et les capucins (encore au XVIII^e siècle), tiennent parfois registre de ces personnes qui leur ont fait une confession générale, et ont abjuré l'« hérésie » ou le « schisme » à cette occasion. Par la suite, ils continuent à les fréquenter, et à en solliciter un ou deux passages par mois devant le tribunal de la pénitence, à moins qu'elles n'aient consenti à ces démarches à l'article de la mort, ce qui est souvent le cas. Beaucoup de missionnaires sont tentés de se satisfaire de ces « conversions », sans exiger des manifestations publiques du catholicisme, acceptant no-

⁸⁰ SC, FRANCIA, 3, f.85v, 1666 (citation des capucins d'Alep).

⁸¹ *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 192.

⁸² Bernard DOMPNIER, « Missions et confessions au XVII^e siècle », art. cit. *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 180. ARSI, GALLIA, 96, I, f.504, 20 mai 1714; *ibidem*, GALLIA, 96, III, f.522-523, Alep, 29 déc. 1714; *ibidem*, GALLIA, 106, f.195r-200r, 1718-1719; *ibidem*, f.201rv, 16 janv. 1740.

tamment que leurs pénitents continuent à fréquenter leurs églises d'origine et à recevoir les sacrements de leurs prêtres⁸³.

Anselme de l'Annonciation, dans le but d'initier les religieux qui se préparent aux missions, donne une description détaillée de sa manière de procéder pour entendre les confessions des femmes et des filles. Il faut redoubler de prudence avec elles, car elles sont peu vêtues, surtout en été. Il fait sortir tout le monde de la pièce où il se trouve, il tend une grande couverture entre lui et la pénitente, et fixe un crucifix dessus, se munissant d'un autre à la main. Il tient toujours portes et fenêtres ouvertes, pour qu'il n'y ait pas l'ombre de la suspicion.

La confession sert aussi à vérifier les connaissances de base de la pénitente. Avant de lui donner l'absolution, le religieux lui remet en mémoire les actes de foi les plus nécessaires. Puis il lui fait dire des actes d'amour de Dieu, d'amour du prochain, et de contrition, précisant qu'il les récite d'abord, et les fait répéter, sans cela la confession serait souvent invalide⁸⁴.

Le but est de développer parmi les fidèles la pratique régulière des sacrements. Les missionnaires vont voir les évêques arméniens pour leur expliquer qu'on ne peut donner la communion sans la confession, comme cela se pratiquait chez eux pour les filles non mariées. Les jésuites Clisson et Nau démontrent aux moines *rûm*-s de Belmont, que les Pères grecs tenaient pour la confession et la communion fréquentes, abolies par les «schismatiques». Partout où les missionnaires sont présents, ils veillent à développer ces pratiques. D'après Sylvestre de Saint-Aignan, dès 1651, les Maronites d'Alep qui ne pratiquaient qu'une confession annuelle, ont pris l'habitude de confier leurs péchés au prêtre tous les mois. Les missionnaires s'attachent à visiter régulièrement leurs pénitents dans ce but. En 1669, Jean-Baptiste de Saint-Aignan évalue les personnes confessées tous les mois par les prêtres latins d'Alep à cinq ou six cents⁸⁵.

Cette forme privée d'apostolat ne va pas sans oppositions. A plu-

⁸³ Bernard HEYBERGER, «Les chrétiens d'Alep à travers les récits des conversions...», art. cit. SOCG, 107, f.227, publiée dans IGNAZIO DA SEGGIANO, «Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini nel Vicino Oriente», art. cit., p. 143-146. SOCG, 120, f.42rv-43r, Brice de Rennes, Tripoli, 6 mars 1641. SOCG, 197, f.108r, Sylvestre de Saint-Aignan, 22 mai 1651.

⁸⁴ ARCD, Plut, 245 C 1, p. 3-4. Sur confession et enseignement des prières : Jean-Pierre DEDIEU, «Christianisation» en Nouvelle Castille. Catéchisme, communion, messe et confirmation dans l'archevêché de Tolède, 1540-1650», *Mélanges de la Casa de Velazquez*, XV, 1979, p. 262.

⁸⁵ SOCG, 197, f.109rv, Sylvestre de Saint-Aignan, 22 mai 1651. SOCG, 423, f.178r-195r, point 86, Alep, 20 mars 1669. *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 208.

sieurs reprises, la visite des maisons est interdite aux missionnaires. Le Sultan ordonne à ses sujets de cesser tout rapport avec les religieux «francs» après l'affaire de Chios en 1694. Cette prohibition, appliquée avec une rigueur diverse selon les villes, est renouvelée plusieurs fois au XVIII^e siècle, et oblige les missionnaires à attendre des temps meilleurs⁸⁶. Mais la résistance ne vient pas seulement des autorités ottomanes. Dès 1645, patriarche et évêques maronites veulent imposer aux missionnaires de ne pouvoir confesser leurs ouailles qu'avec leur expresse licence. En 1669, Jean-Baptiste de Saint-Aignan note que le principal obstacle à l'œuvre des missionnaires vient des chrétiens eux-mêmes qui objectent :

«Ne sont-ils pas chrétiens? N'est-il pas honteux d'abandonner la religion de ses ancêtres pour suivre celle de deux ou trois étrangers? Les habitants chrétiens ne croient-ils pas au Christ, ne vénèrent-ils pas la Sainte Croix, et ne reçoivent-ils pas le baptême? N'observent-ils pas plus de carêmes, et plus austères que les Latins, ne célèbrent-ils pas des messes, ne consacrent-ils pas des oraisons plus longues?»⁸⁷.

Au début du XVIII^e siècle, des voix s'élèvent contre le zèle des religieux. Après l'affaire de la maison de Jallûm, achetée par le jésuite Pagnon en 1710, une délégation de 200 chrétiens, catholiques et non, vient voir le consul Lemaire, au témoignage de ce dernier, pour demander qu'on interdise aux «Francs» l'entrée des maisons. Les procureurs *rûm*, maronite et arménien, font enregistrer une déclaration à la chancellerie, constatant que les missionnaires ont refusé de se présenter devant eux pour s'expliquer, et prévenant que le Père qui se rendra dans une maison, ainsi que le propriétaire de celle-ci, seront dénoncés. Des gens de toutes les *tâi'fa*-s signent une lettre rédigée par des Arméniens au Gardien de Jérusalem contre les jésuites et les capucins qui :

⁸⁶ SOCG, 522, f.212r, ordres du grand Vizir (adaptation italienne); f.213rv, 8 mai 1695, le clergé syrien d'Alep; f.214rv, 215rv, 9 mai 1695, les supérieurs des missionnaires d'Alep. SOCG, 525, f.380rv, 381rv, 20 sept. 1695, le patriarche maronite (copie). Copie du *khatt sharif* du sultan arrivé à Jérusalem le 24 mai 1695, à peu près de la même teneur que celui qui est arrivé à Alep : Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, in G. GOLUBOVITCH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, série 2, T.1, 1921, p. 381. Mention d'un renouvellement de l'interdiction à Alep en 1704 : SOCG, 549, f.254rv, Jérusalem, 12 mai 1704.

⁸⁷ SOCG, 62, f.103rv, 108r, Michel de Rennes, 21 mai 1645, Saïda. SOCG, 235, f.125rv, Brice de Rennes. SOCG, 413, f.123r, Isaac Hesronita, archev. de Tripoli. SOCG, 423, f.176r-195r, Jean-Baptiste de Saint-Aignan, 20 mars 1669 : «*Num sint christiani? Num pudeat deserere religionem maiorum suorum ut sequantur illam duorum, vel trium advenarum? Num christiani incolae credant in Christum, num Sanctam Crucem venerentur, et baptismum recipiant? Num plures quadragesimas et magis austerias quam Latini servant, missas longiores celebrant, et orationes sacrant?*»

«vont dans les maisons des chrétiens, disant : votre foi, votre messe, votre sacrifice, vos prêtres sont hors de la bonne route, sur laquelle a cheminé le Saint évêque et martyr Grégoire».

Il y a des gens qui croient ces paroles, et fréquentent leurs églises. Les missionnaires bravent l'interdiction du consul, car on les a surpris en train de se rendre en cachette dans des maisons,

«où il vont tromper les femmes et les enfants, en leur donnant des médailles, des croix, des chapelets, des images et de l'argent, et de cela, les Turcs se font forts contre nous autres».

Qu'on leur interdise donc pour de bon de visiter les familles et de dire des «mensonges»⁸⁸.

Ce sont là réactions de temps de crise, alors que des imprudences répétées ont coûté des fortunes à l'ensemble des *tâ'ifa*-s, et ont fait subir à certains chrétiens la prison et la bastonnade. Elles révèlent néanmoins une certaine détérioration du climat, que nous avons déjà cru percevoir du côté des missionnaires. Ces derniers refusent tout compromis, toute discussion, évoquant un complot des «faux-frères chrétiens» menés par un marchand français contre eux, les vrais catholiques n'osant se manifester. Il est vrai qu'ils finissent par céder, le supérieur des jésuites, résidant à Tripoli, blâmant ses troupes d'Alep.

Mais à peine quelques mois plus tard, le patriarche démissionnaire Athanase Dabbâs s'ouvre au Gardien Lorenzo di San Lorenzo en tournée à Alep, contre le zèle immodéré des missionnaires, qui, pendant leurs visites, s'attaquent au Feu Sacré de Jérusalem, ce qui

⁸⁸ SOCG, 578, f.179r-240r : gros dossier concernant les différents litiges à Alep (1711) : f.233r, lettre des Chrétiens au Gardien de Jérusalem (arménien), f.232rv, (trad. ital.), d'où sont tirées nos citations : «*vanno alle case de christiani, dicendo, la vostra fede, la vostra messa, il vostro sacrificio, li vostri sacerdoti sono fuori della strada, per le quale camino il S. Vescovo e Martire Gregorio*». ... «*Dove vanno ingannando Donne e figlioli, dandoli medaglie, croci, figure e Denari, e con q̣ṣṭo li Turchi si fanno forti contro di noi altri*». *Ibidem*, f.185r-189v, relation du curé observantin Luc à l'ambassadeur, 17 mars 1711 (copie); f.191r-193v, les supérieurs carme, jésuite et capucin à l'ambassadeur; f.195r-196r, extrait d'une lettre du consul Lemaire, 6 mars 1711; f.199r-200rv, lettre de l'ambassadeur, le comte des Alleurs; f.205rv, 206rv, traduction du mémoire présenté par les 3 «procurateurs» des «nations» chrétiennes, extraite du registre de la chancellerie consulaire; f.211rv, 212r, Claude Sicard (S.J.) à l'ambassadeur (copie), 12 mars 1711; f.228r, Athanase Dabbâs (arabe), f.227rv (trad. ital.). Le diaire des carmes donne une version assez différente des événements, de 1708 à 1716, n'évoquant nullement l'achat de la maison par Pagnon, et dénonçant le «traître» Drapery, trucheman, et les «hérétiques» : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 2, p. 44-50.

ne lui paraît pas dogme à aborder avec les gens simples, ignorant tout sur le sujet. D'autres révèlent au supérieur franciscain que des religieux font scandale en remettant en cause la véracité de l'histoire de Saint Georges tuant le dragon. Le prêtre *rûm* Sulaymân s'interroge, s'il doit aborder les questions de controverse avec les enfants qu'il enseigne, et qui en ignorent tout. Nous avons vu que Lorenzo, comme l'ambassadeur Bonnac par la suite, font preuve de compréhension à l'égard de ces plaintes⁸⁹.

Si les premiers litiges entre capucins et clergé maronite relevaient sans doute des difficultés habituelles entre les réguliers et le clergé diocésain, il est certain que ces contestations plus vives traduisent une opposition plus profonde, qui ne peut s'expliquer simplement par l'évocation d'un parti des « hérétiques » ou des « schismatiques ». En assimilant les divergences des traditions orientales avec les normes tridentines à des « abus », les missionnaires remettent en cause l'identité-même des Eglises et des *tâ'ifa*-s. De plus, en définissant le modèle du catholique-type, ils s'attaquent à l'unité des communautés, d'autant plus qu'ils privilégient la dévotion individuelle au détriment de la pratique collective.

Car la méthode missionnaire qui s'impose dans les villes syriennes est finalement plus proche de la direction de conscience que de la mission publique à vaste échelle, comme on en connaît en Europe. Le catholicisme est avant tout une affaire privée. L'accueil du missionnaire dans sa maison et la confession sont les deux éléments qui distinguent le catholique. Cette méthode soulève de redoutables questions, de l'appartenance à une Eglise et à une communauté, de l'obéissance à un clergé, de la manifestation publique des options religieuses, qui se posent avec acuité au XVIII^e siècle.

LA MÉTHODE : LES MISSIONS RURALES

Les missions rurales nous ont laissé moins de témoignages que celles des villes. Les capucins parcourent les campagnes à partir de Saïda, de Beyrouth et de Tripoli dès leur arrivée. Les jésuites sortent de cette dernière ville après 1650. Jean Amieu visite les villages aux alentours, poursuivant ses excursions jusqu'à Tartous au Nord, et

⁸⁹ SOCG, 587, f.234rv-236r, Alep, 9 oct. 1711 et *ibidem*, f.252rv-257v, Le Caire, 3 déc. 1711. Lorenzo di S. Lorenzo affirme qu'une nouvelle prohibition a été prononcée contre les missionnaires le 13 oct. Une lettre du jésuite Blein, ARSI, GALLIA, 96, III, f.528-529, 20 avril 1716, parle d'un conflit avec les Maronites qui les a occupés toute l'année précédente, et d'une prohibition de visiter les maisons, décidée par les « principaux » de toutes les « nations ».

Jbayl au sud, mais Nicolas Poirresson indique en 1652 que ces expéditions sont rares, et cependant indispensables. Georges Rieheliuss (mort en 1670), qui exerce la médecine, parcourt les mêmes zones, poussant jusqu'au pays des Alaouites. Cependant, ce n'est qu'au début du XVIII^e siècle, que les jésuites organisent des expéditions apostoliques méthodiques dans les campagnes. Ce moment coïncide d'ailleurs avec celui des grandes missions rurales de la Compagnie en Europe. C'est à la même époque que le carme Elia Giacinto di Santa Maria effectue ses tournées au nord de Tripoli, à la rencontre des Nuṣayrî-s et des chrétiens dispersés parmi eux. En 1727, Giovanni Tommaso della Croce, qui lui succède dans la même ville, où il ne peut agir, rapporte qu'il s'est porté sur le territoire de la *wilâya* de Damas autour de Baalbek, où il jouit d'une plus grande liberté. Il y a instruit les Melkites, récemment conduits au catholicisme par les shuwayrites⁹⁰.

Beaucoup soulignent la dureté de cette tâche, qui nécessite une solide santé, pour dormir à la dure, et escalader les pentes. «Païs inaccessible, et bien difficile pour les françois», avertit Adrien de la Brosse en 1629. Le Père Amieu, chargé de conduire à Saïda deux enfants destinés au collège maronite de Rome, s'est perdu dans un valon. Épuisé, mort de soif, il découvre miraculeusement une source. Plus loin, il ne sait comment traverser un fleuve grossi par les pluies, et s'apprête à s'engager dans un passage dangereux, lorsqu'un homme (ou un ange?) lui indique le gué⁹¹. On mange frugalement, surtout que ces missions se pratiquent pendant les périodes de jeûnes, que les prêtres «francs» se doivent de respecter. Le jésuite Cordier, revenant des villages autour de Saïda qu'il a parcourus son «petit paquet sur le dos», en 1699, pendant la chaleur du carême des Apôtres (Pierre et Paul), dit s'être nourri du pain local, de quelques feuilles, d'herbes et d'oignons, quelquefois d'un peu de pain trempé dans de l'huile, et plus rarement, de lentilles accommodées à la

⁹⁰ BN, Mss. Fr., Collection Moreau, 841, f.171r, 1652 publiée dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, p. 70-71. Biographie de Georges Rieheliuss, *ibidem*, T. 1, p. 323-324. Relations d'Elia Giacinto : SOCG, 551, f.130r-136r, 1705; SOCG, 568, f.204rv-205rv, Tripoli, 9 février 1709; SOCG, 578, f.653r-664v, Tripoli, 4 fév. 1711. CP, 76, MELCHITI, f.332rv-335rv, G.Tommaso della Croce, Tripoli, 1727. Louis CHATELLIER, «De «la crise de la conscience européenne» aux missions rurales...», art. cit.

⁹¹ BN, NAF, 10220, p. 96, 25 nov. 1629. Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 100-101. SC, MARONITI, 4, f.104rv-105rv, 9 mai 1730, Antoine Nacchi. *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.2, p. 258-260, p. 280. Sur la montagne au XVII^e siècle : Bernard DOMPNIER, *L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*, op. cit., p. 338.

sauce arabe, c'est-à-dire fort mal à son goût. L'absence de vin est, d'après plusieurs relations, durement ressentie par les Pères. François Cordier n'en a bu qu'une fois en dix-sept jours, du vin de messe d'un curé maronite⁹².

A la sauvagerie des lieux répond la sauvagerie des mœurs. A la robustesse physique, le missionnaire doit allier une très grande solidité de l'âme, écrit Chérubin de Noves en 1748, «pour supporter patiemment la rusticité des montagnards, pour répondre à leurs raisonnements futiles». On ne trouve parmi eux, ni la nourriture, ni l'urbanité qu'on rencontre en ville.

En vérité, le discours sur les ruraux est toujours ambigu. Joseph Besson, parlant des habitants du Kisruwân, leur trouve un naturel très doux. Ils prononcent constamment le nom de Dieu, mais le blasphème est rare. Ce sont des bénédictions qu'ils se donnent. Il n'y a pas de vols parmi eux. Il n'y a pas d'hôtellerie, les étrangers sont reçus chez l'habitant. C'est un peuple bon et facile, mais inconstant. Il promet tout ce que l'on veut, mais ne le tient guère. La dégénérescence du christianisme et la mauvaise influence des «infidèles», druzes et sunnites, sont d'autre part sources de désordre. Ainsi, leur très grande jalousie à l'égard de leurs femmes. Les malhabiles disent que c'est assez que l'épouse croit tout ce que croit son mari; les brutaux soutiennent que Jésus-Christ n'est pas mort pour les femmes. Ils pratiquent l'usure, que le patriarche autorise au denier huit, et certaines grandes familles sont «fondées sur ce commerce criminel». Ils s'adonnent à la corruption, à la violence, et à la vendetta, apprises des «Turcs». Enfin, toujours à cause de ces mauvaises influences, ils ont du mal à se persuader que Jésus est le Fils de Dieu, et qu'il est mort pour les hommes⁹³.

Leur ignorance est jugée plus profonde que celle des citadins. Les premiers jésuites qui visitent les villages de la côte, entre Tartous et Beyrouth, vers 1650,

⁹² AN, K 1374, 32, 'Ayntûra, 4 juillet 1699. BN, NAF, Mss. Fr., 10220, Adrien de la Brosse, p. 97. SOCG, 551, f.130r-136r, Elia Giacinto di Santa Maria. ARSI, GALLIA, 106, f.195r-200v, Antoine Nacchi, relation de 1718-1719. SC, SIRI, 1, f.512v, Chérubin de Noves, 3 mai 1748. *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.2, p. 279.

⁹³ SC, SIRI, 1, f.512v, 3 mai 1748. Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 113-123. Le texte semble inspiré d'une relation d'Antoine Resteau : «Etat de la nation des Maronites», Saïda, 1657, SC, MARONITI, 1, f.33-34. Cinquante ans plus tard, l'image est à peine changée : *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 247; mais le discours est un peu plus positif dans *ibidem*, T.2, p. 252-254. Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie et du Mont Liban...*, op. cit., T.1, p. 222 (Mont Liban). A comparer avec Bernard DOMPNIER, *L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*, op. cit., p. 314-318, p. 322-324 et Adriano PROSPERI, «Otras Indias», *missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, art. cit.

«...trouvèrent beaucoup d'ignorance, et une grande pauvreté parmi les gens de la campagne. A peine se souvenaient-ils d'avoir jamais vu des Missionnaires. Il fallut leur apprendre les premiers articles du catéchisme, et leur en faire des leçons comme on en fait aux enfants».

En 1718, Antoine Nacchi affirme que les chrétiens de Galilée ne savent pas même faire le signe de croix, et ne peuvent dire ce qui les distingue des adeptes des autres religions. D'autre part, ils sont plus adonnés à la magie et à la divination qu'ailleurs. Lorsqu'un chrétien demande quelque chose à Dieu et que la réponse à son vœu se fait attendre, il se tourne immédiatement vers les arts magiques⁹⁴.

Ces campagnes sont aussi dans une très grande misère. D'où l'importance des soins médicaux que les missionnaires prodiguent. Vers 1720, Abû Nawfal demande au Gardien de Jérusalem de bien vouloir lui envoyer du baume pour les fièvres, car «dans ces montagnes on ne trouve pas de médecins». Giovanni Mariti, ayant traversé les hauteurs au-dessus de Saïda avec deux autres Européens, rapporte :

«Comme nous parcourions ces campagnes, une foule de leurs habitants venoit à notre rencontre, pour nous prier d'aller visiter leurs malades, dans l'espérance de recevoir de nous des avis et des médicaments. Il faut dire ici que dans tous les villages de la Syrie, on croit que les Européens ont la vertu de guérir»⁹⁵.

Le Gardien de la Terre Sainte qui dresse l'état de la custodie en avril 1727 dénonce un véritable comportement d'assistés parmi les Maronites du Kisruwân qui viennent à l'hospice de Harissa :

«Dans cet hospice, il y a un recours continu, tant de chefs que de gens ordinaires, qui voudraient faire de l'hospice une auberge, et y recevoir la charité d'une manière si impropre et avec tant de superfluité, qu'on réussit mieux à satisfaire un chef des Arabes, qu'un chef des Maronites».

A tel point que, d'après lui, il ne trouve personne qui veuille y rester. Le président du moment, Girolamo da Trapani, lui a déjà demandé trois fois d'être déplacé. Pour tenter d'améliorer les relations, il y a envoyé Agostino, religieux d'origine maronite⁹⁶.

⁹⁴ *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 197. ARSI, GALLIA, 106, f.195r-200v, 1718-1719. SOCG, 62, f.97v, Michel de Rennes, 22 fév. 1645.

⁹⁵ SC, MARONITI, 2, f.150r, Abû Nawfal; *ibidem*, f. 470rv, 471r, trois prêtres melkites d'Acre. Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre, la Syrie et la Palestine...*, op. cit., T.2, p. 210. SOCG, 240, f.217r-220r, Jean-Pierre de la Mère de Dieu, 20 juin 1668.

⁹⁶ CP, 76, MELCHITI, f.305r, avril 1727. «*In quest'ospizio è un continuo ricorso, tanto de Capi, quanto di gente ordinaria, che vorebbero dell'ospizio fare albergo, ed ivi ricevere la carità con un modo si improprio, e con tanta superfluità, che riesce*

Au début, la mission des campagnes, telle que la décrivent les capucins, ne se déroulait pas selon un programme très méthodique. Il semble que leur tâche consistait surtout à prêcher et à confesser. Adrien de la Brosse, qui vient de passer trois semaines de Carême au-dessus de Beyrouth, affirme que son travail se réduisait à parler du matin au soir; aucune parole n'est inutile, dit-il, et il n'y a pas de risque qu'on vous reprenne. A un simple discours familial, ils fondent en larmes, se battent la poitrine, crient miséricorde, et louent Dieu de leur avoir envoyé les capucins. Quand il arrive dans un village, on lui fait la fête, il faut que tous le voient, lui baisent les pieds et les mains, lui demandent de réciter une oraison sur leur tête. Même les musulmans et les druzes viennent le lui demander. D'innombrables miracles se produisent, au nom de Jésus, de l'Immaculée Conception, de Saint François et de Saint Antoine (de Padoue). Le même enthousiasme est soulevé par Michel de Rennes, en 1641, qui sauve les vers à soie en donnant de l'eau bénite pour les asperger, alors qu'ils crevaient, avec les sortilèges musulmans et «grecs» qu'on leur appliquait. Lorsqu'il est dans un lieu, les habitants du village voisin viennent le chercher; les curés maronites le sollicitent. Il a fallu fermer la porte de l'église pour la confession, et imposer aux gens de ne rentrer qu'un après l'autre pour éviter la confusion. Comme il traînait trop dans un village, où il a passé quatre jours à prêcher et à donner les sacrements, les cheikhs de Ghazîr ont envoyé des hommes armés pour l'obliger à venir, avant même qu'il eût fini d'entendre toutes les confessions⁹⁷.

Dès cette époque, et encore au XVIII^e siècle, les missionnaires trouvent des villages sans prêtre. Peut-être n'en ont-ils jamais eu, surtout si l'implantation chrétienne est récente. Peut-être s'est-il enfui, suite à la guerre ou à la famine, ou simplement pour échapper à la misère, les ressources de la communauté ne lui permettant pas de faire vivre une famille. Les religieux assurent alors pour un temps le service paroissial, notamment à l'approche des fêtes⁹⁸.

più facile contentare un capo d'Arabi, che un capo de Maroniti...». Agostino, (Antûn Ibn Sa'ada), de Ghustâ, est élève au Collège Maronite de 1685 à 1696. La *Terra Santa* a voulu le tenir éloigné un moment des régions maronites, SC, MARONITI, 1, f.246rv, 247r, 30 août 1697 (il demande à être envoyé à Harissa); SC, MARONITI, 3, f.265rv, 267r.

⁹⁷ BN, NAF, Mss.Fr., 10220, p. 97-98; *ibidem*, p. 441-443, 14 mars 1640; *ibidem*, p. 254. SOCG, 196, f.205r-215r, 13 juillet 1641, publiée dans IGNAZIO DA SEG-
GIANO, «Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini nel Vicino Oriente», art. cit., p. 150-178.

⁹⁸ SOCG, 62, f.97rv, Michel de Rennes, Saïda, 22 fév.1745. SOCG, 240, f.217r-220r, Jean-Pierre de la Mère de Dieu, 20 juin 1668. ARSI, GALLIA, 106, f.86r-93v, 'Aynîûra, 11 juillet 1701, publiée par Vincenzo POGGI, «Il Libano di Padre Nacchi», art. cit. Le carme Bernardo di San Michele assure la cure d'un vil-

A partir de leurs résidences fixes, comme celles de 'Aynṭūra, de Tripoli et de Saïda pour les jésuites, de Ghazîr, de Salîma, de Beyrouth, pour les capucins, les missionnaires rayonnent aux alentours, et ouvrent leurs églises aux paysans. Un jésuite, débutant en arabe, parcourt les villages du Kisruwân à partir de 'Aynṭūra, et rassemble les enfants dans chacun d'eux, pour leur apprendre les rudiments de la foi. Tout comme dans les cours d'Alep, leurs parents les rejoignent, et profitent ainsi de l'enseignement. «Méthode facile, nette, précise», dit le jésuite. Lorsque les paysans lui demandent de bénir les cabanes où ils élèvent leurs vers à soie pendant trois mois de l'année, il éprouve d'abord une certaine répugnance à le leur consentir, puis il fait réflexion qu'il s'agit là d'une preuve de leur foi⁹⁹.

L'église de 'Aynṭūra est conçue pour affirmer (avec modestie) la présence jésuite, et une certaine idée du culte chrétien :

«L'Eglise quoique petite et bâtie avec simplicité, est le plus bel ornement de ce lieu; c'est la seule de toutes les Missions du Levant qui soit disposée de cette manière, sans être engagée dans d'autres bâtimens; à quoy il faut ajoûter la propreté des ornements qui la décorent : on y distingue sur tout un Tabernacle, tout de bois de cèdre, travaillé par un Frère de la Maison, qui peut passer pour un curieux ouvrage de sculpture et de menuiserie»¹⁰⁰.

Chérubin de Noves affirme que, dans tous les villages, les capucins pratiquent leurs fonctions avec le plus possible de décorum et de dévotion, car l'éclat extérieur séduit les campagnards. A Ghazîr, quand c'est possible, la fête du *Corpus Domini* est célébrée avec la plus grande solennité. En 1748, l'habitude est déjà bien installée, et les gens affluent des monastères et des villages voisins, où on ne chante pas la messe ce jour-là. Toute la nuit qui précède, les Pères sont mobilisés pour entendre les confessions¹⁰¹.

Les rapports d'Antoine Nacchi révèlent une pratique méthodique de la mission rurale chez les jésuites entre 1700 et 1730. Celle-ci s'inspire directement des expériences de la Compagnie dans les campagnes européennes, mais c'est le même Nacchi, originaire du pays, qui en est le promoteur en Syrie. Les quarante villages du Kisruwân, rapporte-t-il, sont visités tour à tour, pendant les temps ordinaires de l'année. L'action est menée en collaboration avec les curés, qui sont moins savants et moins instruits de leur rôle qu'en Europe, mais offrent aux missionnaires un accueil empressé. Pour garantir

lage pendant un an, à la demande de l'évêque (melkite?) : SC, MELCHITI, 1, f.471r, Tripoli, 20 fév. 1723.

⁹⁹ *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.2, p. 104-142.

¹⁰⁰ Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie et du Mont Liban...*, op. cit., T.1, p. 224.

¹⁰¹ SC, SIRI, 1, f.513r, Chérubin de Noves, 3 mai 1748.

le suivi de la mission, les jésuites introduisent dans les lieux visités la dévotion au Rosaire et la prière publique pour les morts. François Cordier signale en 1699 que tous les habitants des environs de 'Ayn-tûra demandent à entrer dans la confrérie pourvue d'indulgences, fondée six mois auparavant dans un village voisin, et il réclame au supérieur des livres sur le Rosaire, «où il y ait des histoires», pour assurer les sermons du premier dimanche de chaque mois, étant trop accablé de confessions, avec son compagnon, pour pouvoir les inventer¹⁰².

Les jésuites affichent leur volonté de ne négliger personne, même les plus isolés :

«dans les champs sur le passage, des bergers sont perfectionnés dans le saint catéchisme; dans les maisons campagnardes, les mystères de la foi sont expliqués, et les confessions entendues»¹⁰³.

Pendant le temps des quatre jeûnes annuels, deux Pères, rattachés à Tripoli ou à Saïda, partent sillonner les villages plus lointains.

Ils arrivent vers le soir, pour trouver les gens dégagés du travail. Ils consacrent un temps à l'oraison mentale, puis à la prédication, et au catéchisme des enfants, jusqu'au souper. Comme en ville, le but de la mission est avant tout la bonne confession. Une partie de la nuit est employée à donner des instructions préparatoires. A cette occasion, ils se servent des figures de l'enfer, du Jugement Dernier, de la mort, de la passion de Jésus-Christ, qui provoquent toujours, dit Antoine Nacchi, des mouvements parmi les spectateurs. Le but recherché est bien de leur montrer ce qui attend tous ceux qui se mettent en colère, qui violent la loi de Dieu, qui commettent le péché. Lire la terreur des supplices à venir sur ces visages rudes est le résultat recherché, de l'aveu même du missionnaire. Aux premières lueurs, il commence à écouter les confessions, qui durent jusqu'à midi. Après avoir inspiré la crainte, il offre des rites rassurants, avec l'absolution, puis la messe, la communion et un sermon. Ensuite, il procède à une petite révision des connaissances de base des chrétiens, en récitant avec eux l'oraison dominicale, la salutation de l'ange, le symbole des apôtres, et les dix commandements. Enfin, il remémore les principaux mystères de la foi, et donne sa bénédiction.

Puis il visite les malades, et les femmes qui n'ont pas pu, ou pas osé, se montrer. Il règle les litiges, et fait d'ultimes recommanda-

¹⁰² AN, K 1374, 32, 4 juillet 1699. *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 249.

¹⁰³ ARSI, GALLIA, 106, f.195r-200v, 1718, 1719 : «*In campii obvii pastores sacra catechesi excoluntur; in casis rusticis fidei mysteria explanantur et confessiones audiuntur*»

tions pour vivre dans la crainte de Dieu. Un endroit ainsi lavé, dit-il, il se dirige vers un autre lieu¹⁰⁴.

Mais que reste-t-il de ces passages épisodiques, qui ne peuvent de surcroît être assurés chaque année? Le récit légendaire des tournées d'Antoine Nacchi en Galilée se serait transmis parmi les habitants de la région jusqu'à la fin du XIX^e siècle. On ne sait jusqu'à quand les missionnaires ont pratiqué cet apostolat rural. Après 1740, nous ne disposons plus de témoignage des jésuites. Chérubin de Noves évoque en 1748 les visites que les capucins font régulièrement dans les villages, à partir de leurs résidences montagnardes. Ce qui est certain, c'est qu'à partir de 1720, les moines libanais maronites, et les shuwayrites melkites, prennent partout la relève, et amplifient le travail ébauché par les Latins¹⁰⁵.

Enseignement des dogmes et des prières de base, confession et communion selon les règles tridentines, substitution de rites homologués par l'Eglise à des pratiques «superstitieuses». Ces caractéristiques se retrouvent aussi bien dans les missions rurales que dans celles des villes. Elles n'ont rien de spécifique à l'Orient.

Cependant, le rapport presque intime du catholique alépin avec son confesseur ou son directeur latin est bien différent de celui d'un paysan de la montagne avec un jésuite de passage. Dans ce second cas, l'expression collective de la dévotion, le rassemblement festif, prennent une dimension qui n'est jamais atteinte en ville, et conservent à la mission son caractère dramatique et exceptionnel, qu'elle n'a nullement à Alep ou à Damas. En contrepartie, la réforme des esprits a dû rester plus superficielle dans ce monde moins touché par l'effort d'instruction des religieux, quoiqu'il faille distinguer une région comme le Kisruwân, où les Latins ont des résidences, de zones périphériques, qui n'ont été atteintes qu'occasionnellement.

¹⁰⁴ *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, op. cit., T.1, p. 241-243; méthode un peu différente *ibidem*, T.2, p. 255, p. 261, p. 263. ARSI, GALLIA, 106, f.195r-200v, 1718, 1719. *ibidem*, f.85v-93v, 'Ayntûra, 11 juillet 1701, publiée par Vincenzo POGGI, «Il Libano di Padre Nacchi», art. cit.

¹⁰⁵ ARSI, GALLIA, 106, f.201r-202v, Antoine Gueynard, 16 janv. 1740, reprend mot pour mot les paroles écrites par Antoine Nacchi, plus de vingt ans avant, pour décrire ces excursions. Souvenirs du passage d'Antoine Nacchi mentionnés dans E. ROLLAND, «Au Bilad Bechara», *Lettres de Fourvière*, 1, 1898-1899, p. 219-221, cité par Sami KURI, «Vocations orientales à la Compagnie de Jésus aux XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles», *A.H.S.I.*, LVI, 111, 1987, p. 117-154.

CONCLUSION

Nous avons voulu replacer l'action de l'Occident en Orient, aux XVII^e et XVIII^e siècles, dans le contexte général de la Réforme catholique, et du concept de « mission ». On voit à quel point celle-ci, de même que l'union des Eglises orientales, restent liées aux projets de croisade. Nous avons été amené tout naturellement à explorer le rapport entre la « mission » et le pouvoir politique, en particulier avec la puissance protectrice, la France. L'action évangélisatrice a du mal à se concevoir, et à se réaliser, sans l'appui d'un pouvoir. Ce qui assigne forcément des limites modestes aux activités des missionnaires latins dans l'Empire ottoman.

Dans l'ensemble, on a souvent l'impression d'un malentendu, d'une incompréhension entre le propagandiste de la foi et celui qui doit recevoir le message. La chose est particulièrement frappante, lorsque les missionnaires s'aventurent à s'adresser aux sunnites, aux druzes, aux alaouites ou aux yazîdî-s. Mais elle s'observe non moins dans leur rapport avec les chrétiens. Le procédé de la substitution, qui paraît satisfaire les missionnaires, conduit forcément à des syncrétismes et à des ambiguïtés sur le sens de certains rites ou de certains objets. La formation et le recrutement des religieux latins sont en cause : nous en avons souligné les faiblesses. Mais plus profondément, l'idée que l'Eglise se faisait d'elle-même, et partant, des autres, ne pouvait conduire qu'à des malentendus. Du côté des Orientaux, nous décelons une très grande attente à l'égard des représentants de Rome, généralement bien accueillis. Mais s'ils acceptent volontiers leur rôle de médecins, d'enseignants, ils sont moins prêts à substituer une autre autorité à celle qui s'exerce traditionnellement, ni à renoncer à l'ensemble de leurs croyances et de leurs rites. Au XVIII^e siècle plus qu'avant, des oppositions à l'action des missionnaires se manifestent, autant (plus?) parmi les chrétiens unis à Rome que parmi les « hérétiques » ou les « schismatiques ». Nous rencontrons là notamment le rôle d'un clergé oriental formé dans l'esprit tridentin, mais voulant assumer pleinement la direction de son troupeau, sans la tutelle latine.

III

FORMATION D'UN CATHOLICISME ORIENTAL

Réunir les Eglises orientales à l'Eglise mère en les réformant, voilà le projet des autorités romaines, et de ses envoyés en Orient. Mais cet objectif de réforme va bien au-delà des espérances d'union par le sommet, puisqu'il s'agit de conformer l'homme et la société à un idéal de christianisme qui s'est récemment précisé dans l'Europe catholique.

Nous avons largement évoqué la diversité du christianisme oriental, avec la dispersion de l'autorité et la variété, ou le flou, dans les normes imposées aux fidèles. Les missionnaires, comme les adhérents orientaux au catholicisme, ne peuvent se détacher de ces contraintes institutionnelles et sociales. Comme dans n'importe quelle société, la volonté de transformer l'homme, le catholique, par rapport à son environnement traditionnel, se heurte à des résistances, et subit des interprétations locales, voire des déformations, du modèle qui se concevait comme universel. Le catholique oriental reste, bon gré mal gré, dans le cadre social, politique, mental, que nous avons analysé dans notre première partie, celui de la *tâ'ifa* et de l'appartenance confessionnelle, mais aussi des autres structures que nous avons évoquées.

Malgré tout, le catholicisme introduit des éléments de distinction pour ceux qui y adhèrent. Les efforts d'éducation de l'Eglise romaine et de ses représentants aboutissent, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, à des signes évidents de changement dans les pratiques religieuses, les comportements sociaux, les mentalités. Au fond, les normes que la mission est chargée d'inculquer aux chrétiens orientaux, et les méthodes qu'elle y emploie, sont les mêmes que dans les terres de chrétienté latine, redécouvertes au XVII^e siècle comme de nouvelles Indes à convertir. Néanmoins, sans même parler de ceux qui refusent totalement d'adhérer au modèle, il serait illusoire de penser que le catholique oriental né de cette acculturation puisse être le double absolu d'un catholique-type, français ou italien. Le catholicisme oriental n'est d'ailleurs pas né d'un face à face entre des missionnaires occidentaux et des chrétiens orientaux. Très vite, une partie de ces derniers sont devenus eux-mêmes les moteurs du changement, et jusqu'à un certain point, de l'occidentalisation.

CHAPITRE 12

LA DIFFICILE DISTINCTION : LES CONTRAINTES INSTITUTIONNELLES

L'INÉVITABLE COMMUNICATION AVEC LES NON-CATHOLIQUES

Le 19 décembre 1635, la Propagande adresse une lettre à Vincenzo da Gallicano, franciscain d'Alep, pour condamner l'opinion d'un Gardien qui autorisait les chrétiens unis à fréquenter leur église d'origine comme si de rien n'était, pourvu qu'ils fussent catholiques dans leur cœur. Le 15 mai 1637, le Gardien Andrea d'Arco réplique que, d'après sa longue expérience, cette pratique n'est pas un péché, mais au contraire une bonne chose pour les fidèles. Car il n'y a pas de risque qu'ils retournent à leurs erreurs, ou que, par leur attitude, ils confirment celles de leur nation. La situation est différente de celle des pays où les « hérétiques modernes » prêchent constamment contre l'Eglise romaine, et, avec des raisons apparentes, forcent les gens à embrasser leurs erreurs. En Orient, on ne va à l'office que pour les fêtes, il n'y a pas de prédication, pas de controverse; donc, pas de danger. Au contraire, les nouveaux catholiques ne peuvent s'abstenir d'aller à leur église, à cause de la « tyrannie » turque. Non seulement cette communication avec les chrétiens séparés n'est pas un mal, mais elle est même un bien, car si le catholique est un prêtre ou une personne d'autorité, il peut, par sa bonne instruction, combattre les erreurs de ses coreligionnaires. Ne plus aller à l'église de la « nation » n'est pas une solution. Si les réconciliés l'abandonnent, dans laquelle iront-ils? Faut-il exiger d'eux qu'ils déménagent, en laissant tout, s'il n'y a pas de sanctuaire catholique dans leur patrie? Et s'il y en a un, que le catholique fréquente, il sera dénoncé aux Turcs comme « Franc », s'il est personne de qualité. L'Eglise romaine, comme *madre pietosa*, ne peut obliger ses enfants à s'exposer à la perte de leurs biens. D'ailleurs, à bout de ressources après une avanie, ils retourneront forcément dans leur *tâ'ifa*. On suppose qu'il n'est pas non plus dans l'intention de la Propagande de les obliger à se dissimuler pour aller chez les prêtres catholiques. Enfin, si on se montre intransigeant, on ne gagnera personne¹.

¹ SOCG, 106, f.179rv, 15 mai 1637. Un missionnaire du Caire, qui pense que

Par la suite, les religieux «francs» continuent à avancer des arguments pour justifier cette inévitable *communicatio in ritibus*, sans laquelle l'espoir de convertir des Orientaux deviendrait nul, et la mission impossible. En 1658, lorsqu'il s'agit d'installer André Akhijân comme évêque catholique à Alep, Sylvestre de Saint-Aignan pense qu'il est trop tôt pour faire passer les Syriens catholiques au rite romain, et qu'il faut donc les laisser célébrer leurs offices traditionnels, malgré les corruptions et les erreurs qui s'y sont glissées. Il mobilise toutes les ressources de la casuistique pour expliquer qu'on peut y tolérer l'invocation de Dioscore, dont le peuple n'accepterait pas la suppression. Ce n'est pas le prêtre, mais le diacre qui prononce son nom. Celui-ci pourra penser, en le nommant, à un autre Dioscore, saint et martyr celui-là.

En 1666, les capucins d'Alep, évoquant l'exemple de Nicodème et de Saint Paul à Athènes, affirment, avec un doute :

«On n'est pas toujours obligé de s'exposer à la tyrannie et dire qu'on a telle croyance, et ce n'est pas avoir honte de la foy, que de ne la pas publier dans toutes les occasions?»².

Une relation du jésuite Michel Nau (1678) donne des exemples concrets. Ainsi, lorsque des chrétiens illustres meurent, leur famille invite le clergé des différentes *tâ'ifa*-s à venir dire des prières sur le mort dans leur rite. Les Maronites, pour ne pas exciter contre eux la haine des autres «nations», acceptent de participer à ces cérémonies. Le jésuite pense que cela est licite, et estime que c'est une bonne chose pour la réconciliation des chrétiens. D'ailleurs, la sévérité provoquerait des dommages aux fidèles comme aux missionnaires³.

La Propagande, consciente de la situation locale, n'a pas combattu très fermement la *communicatio in ritibus*, tout en ne lui donnant jamais l'approbation. Plusieurs protestations arrivent dans ses bureaux à propos d'un décret de 1704 condamnant la participation aux offices des «schismatiques» et des «hérétiques», et la réception des sacrements de leur main. Les capucins de Syrie et de Pales-

la Propagande est mal informée, émet une opinion semblable : SOCG, 107, f.121-122, 6 juillet 1637, publié dans IGNAZIO DA SEGGIANO, «Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini...», art. cit., p. 139-141.

² Citation : SC, FRANCIA, 3, fol.92v, 1666; SOCG, 241, f.120 et suiv., publié dans IGNAZIO DA SEGGIANO, «Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini...», art. cit., p. 240-244. Sylvestre de Saint-Aignan donne d'autres témoignages et d'autres arguments sur la communication dans SOCG, 197, f.108r, Alep, 22 mai 1651. De même, Jean-Baptiste de Saint-Aignan, SOCG, 423, f.178r-195r, réponse au questionnaire de la Propagande, points 17, 19, 20.

³ SOCG, 470, f.7rv, 8rv, juillet-août 1678. Considérations sur l'inconstance des Levantins, et sur la nécessité de rester discrets sur les «conversions» opérées : SOCG, 495, f.178rv, 7 oct.1685, Teofilo di San Basileo, carme.

tine lui adressent une longue démonstration contre ce texte, qui leur paraît inapplicable, et reprennent à peu près les arguments développés par Andrea d'Arco en 1637. Car il ne peut être question pour les nouveaux catholiques de fréquenter sans risque les églises des Maronites ou celles des missionnaires. On ne peut exiger d'un artisan citadin de se transférer dans la campagne, où il ne pourrait nourrir sa famille de son travail. On ne peut davantage ouvrir de nouvelle église : les musulmans ne le toléreraient pas. Alors, peut-on dispenser ces chrétiens d'entendre la messe ? Cela tournerait évidemment en ridicule la religion romaine, et personne ne pourrait sérieusement se convertir à un rite qui dispense de l'office du dimanche !

La seconde partie du décret, qui interdit de recevoir les sacrements des prêtres non catholiques, est encore plus difficile à appliquer, d'après les capucins. S'appuyant sur le cas de Tripoli, où l'évêque *rûm* Makâryûs vient de s'unir, ils évoquent le problème des messes de fête concélébrées. Un prélat ne peut tenir éloigné de l'autel un prêtre «schismatique». Il ne peut pas davantage refuser la communion à un fidèle non catholique qui se présente à lui pendant l'office. Inversement, un laïc catholique ne peut repousser la communion offerte par un prêtre séparé. D'autre part, les prêtres visitent les fidèles dans leur maison pendant les quatre jeûnes, pour entendre leur confession et bénir l'huile. Personne ne peut s'y soustraire sans dénonciation à la justice. Enfin, ce serait un grand scandale qu'un chrétien meure après avoir refusé de recevoir les sacrements d'un prêtre pendant sa maladie. Makâryûs, qui n'a pas hésité à prêcher que, sans reconnaître le pape comme chef de l'Eglise universelle, on ne peut être sauvé, a été en un an emprisonné deux fois, enchaîné, battu, condamné à une forte amende.

Les capucins ajoutent que l'application de ce genre de décret jette le doute dans les âmes simples et ignorantes, qui pratiquent leur religion en toute confiance, pensant ainsi avancer sur le chemin de leur salut. Si les missionnaires veulent convertir les chrétiens à la vraie foi en leur expliquant ce que les catholiques doivent croire et faire pour gagner la vie éternelle, et ce faisant leur démontrent qu'ils ne peuvent aller à l'église des «schismatiques», ni demander l'administration des rites à leurs prêtres, ils les jettent dans le péril de la damnation. Car avant d'être instruits, ils croient en toute bonne foi que c'est bien d'aller à la messe et de recevoir les sacrements!⁴

⁴ SOCG, 554, f.522rv, 523rv, 26 avril 1706. SOCG, 599, f.358v, 28 janvier 1715, Dorothée de la Trinité avoue la pratique de la communication à Damas, en disant qu'on ne peut faire autrement. Nous n'avons pas réussi à identifier le décret dont il est question. Le 10 avril 1704, le Saint-Office a condamné toute participation aux rites dissidents en Ethiopie, en réponse à une question des missionnaires. Il a par contre concédé de pouvoir célébrer, dans des cas exceptionnels,

Ces arguments ne sont pas éloignés de ceux de Lorenzo di San Lorenzo, demandant aux missionnaires alépins de ne pas attaquer devant les simples le Feu Sacré, ou Saint Georges et son dragon. Toutefois, ce docte Gardien de la Terre Sainte dénonce dans le même rapport de 1711 les ambiguïtés de la méthode missionnaire pratiquée au Levant. A propos du fruit de l'apostolat, dit-il,

«j'en ai déduit qu'il était bien moindre que celui dont il est fait réputation, car de réconciliés parfaits je n'en ai pas trouvé grand nombre, de réconciliés imparfaits, par contre, beaucoup»⁵.

En effet, les chrétiens doivent se faire voir de temps en temps à l'office dans leur église, se confesser et communier chez les prêtres «schismatiques» ou «hérétiques». Ils en reçoivent tous baptêmes et mariages. Un Maronite a expliqué à Lorenzo que, d'après l'enseignement de certains missionnaires, un catholique peut se rendre à l'église dissidente; mais pendant que les autres prient, il doit réciter son chapelet «comme s'il était dans la rue ou sur la place». L'ancien du Collège Urbain Pietro Misserscia lui a rapporté que les réconciliés, ne pouvant se dispenser des services des prêtres non catholiques, de peur de la justice du cadi, ne leur confient en confession que les péchés véniels.

Vers la même époque, les hiérarchies orientales se mobilisent davantage contre le catholicisme. L'échec de l'expédition vénitienne de Chios (1694), donne lieu à une offensive des Syriens et des Arméniens contre les Latins et leurs fidèles. Quarante-huit Syriens catholiques d'Alep signent une lettre collective à la Propagande en juillet 1706, dans laquelle ils dépeignent leur misérable situation. Ils se sont dispersés, qui à Tripoli, qui à Damas, qui à Constantinople. Toutes les fonctions sacrées sont interdites aux prêtres unis à Rome. Les mourants ne peuvent être assistés que par un «hérétique». Un catholique ne peut se marier sans faire au préalable acte de soumission à la hiérarchie jacobite. Alors que les Melkites et les Arméniens vont entendre la messe chez les Maronites ou les Latins, les Syriens ne peuvent le faire, car ils sont surveillés⁶. Un vieil Arménien paraly-

sur des autels non catholiques (12 avril 1704) : *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta Instructiones Rescripta pro Apostolicis Missionibus*, Rome, 1907, vol. 1, p. 90. Décisions du Saint-Office dans le même sens le 29 juillet 1699 (*ibidem*, p. 85) et le 15 mai 1709 (*ibidem*, p. 92).

⁵ SOCG, 587, f.252r-257v, Le Caire, 3 déc. 1711 : «*ho ricavato esser'assai meno di quello precorre la fama poiche de reconciliati perfetti, non ho trovato gran numero, di reconciliati imperfetti pero, molti*». Voir un second rapport du même, *ibidem*, f.234rv-236r, Alep, 9 oct. 1711. Voir aussi les dénonciations de Gaetano da Palermo, SOCG, 565, f.127r-131v, Alexandrie, 23 août 1708 et *ibidem*, f.147v-151r, Tripoli, 7 janv. 1708.

⁶ SOCG, 559, f.85rv, 90rv (trad. ital.); f.86v, 87r (arabe).

tique, pénitent des carmes, raconte en 1707 comment, depuis douze ans, les prêtres «hérétiques» viennent le voir une fois par an pour lui porter la communion. Il a toujours trouvé une excuse pour la refuser, mais cette fois, il a été forcé de la prendre de leurs mains. Il demande une dispense pour y être autorisé. Il rapporte par la même occasion une anecdote survenue chez des Syriens catholiques, à propos d'un mort. Ils se rendent chez l'évêque jacobite pour lui demander de procéder aux obsèques de leur parent défunt. Le prélat leur répond qu'il n'enterre pas les morts des *Ifranj*-s («Francs»), et les invite à aller chez ces derniers, qui d'habitude les confessent et les communient. La famille, qui ne peut faire inhumer son défunt hors de la *tâ'ifa*, risque une comparution devant le cadî. Elle supplie d'avoir miséricorde. L'évêque se laisse fléchir, contre une grosse somme et l'engagement, que dorénavant ils prieront dans son église⁷.

Pendant le XVIII^e siècle, les relations entre catholiques et séparés évoluent au gré des circonstances. Lors de son passage à Alep en 1711, Lorenzo di San Lorenzo, a rédigé une instruction aux missionnaires, qui s'appuie sur toute la tradition de l'Eglise (Saint Augustin contre les Donatistes, conciles de Laodicée et de Carthagène, lettre du pape Pelage II...) et sur les décrets plus récents du Saint-Office, pour condamner toute forme de mixité. Ce texte n'a eu aucun effet. La *communicatio in ritibus* reste la règle là où les deux obédiences cohabitent. Le catholicisme est d'abord une religion privée. Les offices et prières se tiennent dans les maisons particulières, ou dans les églises latines ou maronites. Aussi n'est-il pas étonnant que certains aient trouvé, tout compte fait, plus confortable de passer entièrement à l'un de ces rites. Les catholiques doivent en principe recourir au clergé orthodoxe pour les actes principaux de l'existence, le baptême, le mariage, la sépulture. Un cas analogue à celui que nous venons de rapporter s'est produit après le décès à Alep de l'évêque *rûm* catholique Ighnâtyûs Jarbû' le 4 décembre 1776. Les «schismatiques» ont refusé de le faire enlever, mais les notables uniates ont obtenu du cadî de pouvoir le faire.

En 1796, le chroniqueur capucin, faisant cette fois référence à «ces Latins amphibies» dont il parle par ailleurs, suggère qu'il existe, chez les Arméniens, un *modus vivendi* entre catholiques et grégoriens :

«Mais remarquez lecteurs! Que lorsqu'il naît des enfants à ce peuple Arménien Latin les Prêtres Hérétiques de cette Nation pour ne pas

⁷ SOCG, 562, f.434rv, 436r (trad. ital.); f.435r, (arabe). Aftîmyûs Sayfî représente également aux cardinaux la difficulté pour les Melkites d'éviter la *communicatio in ritibus* : SOCG, 525, f.168rv (trad. ital.), f.169r (arabe), 1^{er} sept. 1708.

perdre leurs droits stipulés avec les Prêtres Catholiques y courent aussitôt, les baptisent et les confirment successivement. Ils observent la même chose à leur sépulture»⁸.

Lorsque les franciscains sont critiqués par les jésuites et les capucins pour attirer des Orientaux à leurs paroisses latines, ils répliquent généralement en reprochant aux autres religieux de tolérer la *communicatio in ritibus*. Mais en fait, la situation est extrêmement confuse; les missionnaires, quel que soit leur ordre, recourent à un argument ou à son contraire suivant les besoins de la polémique⁹.

On voit ainsi la difficulté de distinguer clairement les catholiques des autres, dans une organisation politique et sociale en *tâ'ifa*-s. Les divisions entre les catholiques, et le peu de cas que missionnaires et clergé oriental font des décisions disciplinaires de la Propagande, ajoutent encore à l'impression de confusion. La question n'est résolue qu'en 1830, lorsque, après l'indépendance de la Grèce, les Ottomans accordent aux chrétiens d'obédience romaine de se constituer en communautés séparées.

UN SIÈCLE D'INDÉTERMINATION

Les religieux latins l'ont compris : pour pouvoir se maintenir, et agir auprès des chrétiens orientaux, il fallait tolérer des formes de communication avec les «hérétiques» et les «schismatiques». Ce qui ne signifiait nullement qu'ils jugeaient cette situation bonne et définitive, et qu'ils reconnaissaient les Eglises séparées en tant que telles. Le découragement de certains, devant les faibles résultats, pouvait être inspiré de cet état de fait. D'autres attendaient la solu-

⁸ SOCG, 587, f.246r-248r, Alep, 3 oct. 1711, instructions de Lorenzo di San Lorenzo, copie. Citation : AGCR, AD 106, p. 149 (1796); p. 93 (décès de Jarbû', 1776); p. 63-65 (mention des «latins amphibies», 1755).

⁹ CP, 77, MELCHITI, f.15v-22v (arabe); f.9r-13r (trad. ital.), Le Caire, 20 fév.1727, citant une permission argumentée, accordée par le jésuite Fromage pour la *communicatio*. CP, 80, MELCHITI, f.224r-262v, 1743, *Ristretto delli dubi da esaminarsi nella CP de PF...*, p. 41-43, accusations des «latinisants» contre la *communicatio* chez les catholiques d'Alep. Le témoignage est jugé douteux par la Propagande. *Ibidem*, p. 32, le délégué du patriarche Cyrille Tâânâs, à propos des missionnaires : «non formare partiti dannosi per tutto; ma piu particolarmente tra que' cattolici, a' quali non mancano per altra parte le vessazioni, ed i disturbi : e quindi si tolgano le emulazioni e le gare tra essi stessi Missionari, alli quali il solo essere di diverso Istituto è motivo bastante di sostenere opinioni diverse, come succede appunto in Europa; e come parimente viene attestato da diversi Guardiani, ed altri religiosi di Terra Santa, i quali non approvano la condotta di alcuni de' loro co-religiosi». ACTA, 127, 8 mars 1757, f.89v-94r, à propos de la *communicatio* des «latinisants» d'Alep.

tion d'une croisade, d'autres encore pensaient qu'il fallait agir dans la longue durée.

Comme nous l'avons dit, les hiérarchies orientales ont généralement été accueillantes aux premiers missionnaires. En 1667, Justinien de Neuvy note, en évoquant la prédication du vertabieh Nerses :

«Ce qui le faisoit suivre de toutes les sectes estoit qu'il ne preschoit jamais de controverse, mais touiours d'amour et d'union, il les louoit toutes et bénissoit et commençoit touiours par les francs (c'est-à-dire latins) ce qui servoit beaucoup aux Missionnaires, ...»

Mais quelques jours plus tard, le capucin observe :

«Il commençoit quand le Père arriva, qu'il ne falloit iamais quitter sa croyance pour en prendre une autre et trancha là-dessus. L'inconstance de sa foy parut là et en ses prédications précédantes et suivantes dans lesquelles il avoit dit et dist que tous se pouvoient sauver, mais singulièrement les Latins et les Grecs»¹⁰.

Ces discours du prédicateur arménien ne nous paraissent pas, comme à Justinien de Neuvy, contradictoires ou incohérents. Au contraire, ils sont marqués par le bon sens, et ils révèlent à notre avis le point de vue d'une grande partie du clergé et des fidèles de l'Orient au XVII^e siècle. Le jugement du capucin montre par ailleurs la difficulté pour les Latins de concevoir l'Eglise romaine comme une parmi les autres, et les chrétiens comme attachés à leur appartenance confessionnelle, à leur organisation, à leurs rites et à leurs traditions. La supériorité de l'Eglise tridentine sur les autres est tellement évidente pour les Occidentaux, qu'ils interprètent le moindre signe de bonne volonté d'un prélat envers eux comme le premier pas vers l'«union». Inversement, les manifestations d'agacement des Orientaux face à la chasse aux «abus» menée par les Latins ne peuvent être que des preuves de leur attachement au «schisme» ou à l'«hérésie». Dans ces conditions, se demander, comme certains le font encore aujourd'hui, si Malâtyûs Karma, Makâryûs Al-Za'im ou Athanâsyûs Dabbâs étaient catholiques, ou même si dans le secret de leur conscience seulement ils l'étaient, c'est encore se placer du point de vue du missionnaire latin¹¹.

¹⁰ Annexe 3, f.110v, f.111r.

¹¹ Abdallah RAHEB, *Conception de l'Union dans le patriarcat orthodoxe d'Antioche*, op. cit. L'auteur, qui analyse par ailleurs assez bien les positions de chacun, présente Karma comme le «martyr de l'union!», p. 72. Euthyme III aurait évité les contacts avec Rome à cause de son caractère craintif, (p. 83-92); Makâryûs Al-Za'im, mort sans doute empoisonné, aurait été comme Karma, «victime de ses tendances philoromaines»! (p. 122). Si son assassinat était clairement prouvé, les mobiles à ce meurtre ne manqueraient pas, en dehors de son penchant (tout relatif) pour Rome. «*Wa Allâh A'lam!*» : Nâwufitûs IDLIBI (EDELBY),

Alors que, chez les Melkites, les Arméniens et les Syriens, des factions s'opposent très souvent, pour s'emparer du patriarcat, l'aide matérielle et politique de Rome peut être recherchée par l'un ou l'autre camp. D'où des manifestations de bonne volonté envers l'union, comme celles de Mikhâ'il Sabbâgh et des partisans tripolitains de son rival Yuwâkîm Dawu lors de la délégation de Léonard Abel (1584-1586). Plus tard, Ignace 'Atya, qui n'a pu s'imposer contre Cyrille Dabbâs comme patriarche melkite, vit à Beyrouth, sous la protection de Fakhraddîn. C'est là que les capucins entrent en contact avec lui.

«J'ay luy ay desia donné quelques attaques; et si bien au commencement Il n'a pas mordu dans la pomme, si est ce que depuis Il nous a fort affectionnés».

Ecrit Gilles de Loches le 20 mars 1628. Adrien de la Brosse plaide la cause du même à la Propagande, à laquelle il demande des subsides pour favoriser sa conversion et combattre la simonie, ainsi que la faculté de l'absoudre de l'assassinat de son rival Athanase Dabbâs. A Rome, on exige une profession de foi préalable, et l'affaire en reste là.

Nous avons évoqué plus haut le rôle occupé par l'argent dans le passage de Syriens d'Alep à l'union, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, et dans l'échec final de cette expérience¹². Même en dehors des compétitions pour le pouvoir, il est certain que l'espoir d'un secours matériel de l'Occident a joué dans un certain nombre de ralliements.

Malâtyûs Karma, archevêque d'Alep puis patriarche pendant quelques mois, s'est montré très accueillant envers les Latins. C'est lui qui installe l'école de Jérôme Queyrot à Jdayda en 1629, et confie les missionnaires à Mikhâ'il Baja' pour leur formation linguistique. Dès 1619, il avait écrit à Paul V, pour représenter le sort malheureux des chrétiens sous la domination ottomane, demander l'envoi de livres et de spécialistes de grec et d'arabe, pour enseigner la jeunesse et aider à la traduction de l'Ecriture Sainte et de la liturgie du grec en arabe. En 1621, il délègue son secrétaire à Rome, en compagnie de Tommaso da Novara. Il revient avec des exemplaires des conciles

Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn, op. cit., p. 96. Cet auteur pense que Karma est mort de mort naturelle (p. 52).

¹² BN, NAF, 10220, p. 72-79, Gilles de Loches, Seyde, 20 mars 1628. SOCG, 195, f.266r, 265r, cité dans Abdallah RAHEB, *Conception de l'Union dans le patriarcat orthodoxe d'Antioche*, op. cit., p. 36-39. Joseph NASRALLAH, «Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1500 à 1634», art. cit., p. 56-57.

oecuméniques en grec, des écrits des Pères grecs, et cinquante catéchismes de Bellarmin en traduction arabe. En 1629, Karma écrit à Urbain VIII en faisant l'éloge des capucins, à un moment où les Maronites préfèrent les observantins. En 1631, il demande à la Propagande l'envoi d'Écritures Saintes en arabe, et l'impression de l'*Euchologion* et de l'*Horologion*, révisés par ses soins, à partir de textes syriaques, arabes et grecs. Il prépare ensuite une traduction des premiers livres de la Bible avec le capucin Agathange de Vendôme.

En réponse, Rome lui inflige un certain nombre de déceptions. Sa traduction de la Genèse est examinée en 1633. On y trouve des termes impropres et des divergences avec la Vulgate. En 1635, il envoie un délégué melkite avec l'évêque maronite Shadrâwî, pour renouveler l'union de Florence. La réponse est qu'il doit souscrire de sa main une profession de foi tridentine. Après examen de son *Euchologe* et son *Horologe*, on y trouve des erreurs, et on déclare qu'on ne peut les imprimer¹³.

Malâtyûs Karma souhaitait réellement développer les relations des Melkites avec Rome. Cependant, sa conception de l'union n'était pas celle de l'Eglise tridentine, et des missionnaires. On ne voit pas pourquoi, dans son esprit, il aurait dû rompre avec les autres Eglises byzantines, tenues pour «schismatiques» en Occident. La tradition orthodoxe ne rejette pas la primauté du siège de Pierre, mais elle ne lui reconnaît pas la définition monarchique qu'en donnent les théologiens latins. De plus, il ne se considérait certainement pas dans l'erreur du point de vue dogmatique. Or, du côté des missionnaires, il n'y a pas de doute : il faut le ramener dans le bon chemin. Ainsi, lorsque Michel de Rennes arrive à Alep en octobre 1632, il trouve ses compagnons Bonaventure de Lude et Agathange de Vendôme occupés à le confirmer dans la foi catholique!¹⁴

Les successeurs de Karma adoptent à peu près le même point de vue, jusqu'à ce que l'action des missionnaires et d'Aftîmyûs Şayfî d'une part, celle du patriarcat de Constantinople et de Jérusalem d'autre part, divisent définitivement la communauté, et rendent cette attitude de conciliation impossible.

Makâryûs Al-Za'îm, écrit Jean Amieu en 1650, a les jésuites en amitié pour avoir été soigné et guéri par l'un des leurs à Alep. D'après le même témoin, lorsqu'il fait sa tournée de patriarche (que nous avons suivie plus haut), il apporte un soutien non négli-

¹³ Abdallah RAHEB, *Conception de l'Union dans le patriarcat orthodoxe d'Antioche*, op. cit., p. 61-72. Nâwufîûs IDLIBI, *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn bi Ḥalab*, op. cit., p. 43-47. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., Vol. IV, T I, p. 70-86.

¹⁴ BN, NAF, 10220, p. 539, p. 557.

geable aux missionnaires en prêchant devant les Melkites de Saïda et de Tripoli qu'il faut aimer les catholiques, non les fuir.

«...et s'il avait de l'acquit de science, il aurait encore de meilleurs sentiments. Il visite assez souvent nos Pères de Damas, qui l'entretiennent en ses bonnes volontés, et sont mieux vus des Grecs par son moyen»¹⁵.

Dans une lettre de 1649, le jésuite Godet affirme avoir réconcilié la mère de Makâryûs Al-Za'im, la femme de son frère, et la sœur de l'archevêque du moment (Maṭrûfânûs Bashâra), tandis que le frère du patriarche défunt Aftîmyûs Al-Sâqzî, âgé de plus de 70 ans, lui a fait une confession générale. Makâryûs lui-même est déclaré catholique caché par certains missionnaires. Il a envoyé une profession de foi, restée secrète, à Rome en 1664. Le Saint-Office, auquel l'original fut communiqué par la Propagande, n'y a apparemment jamais répondu¹⁶.

Toutefois, Makâryûs est un personnage plus complexe qu'il n'y paraît, et que ne le laissent voir ses biographes catholiques. À côté du témoignage flatteur des missionnaires sur son attitude, on trouve, dans le récit de son premier voyage, composé par son fils Bûlus, cette appréciation sur l'attitude des «Polonais maudits, ennemis de la religion» à l'égard des cosaques :

«La raison pour laquelle je les appelle maudits, parce qu'ils se sont montrés plus impurs et plus méchants que les idolâtres hypocrites en infligeant des tourments aux chrétiens afin de les contraindre à renoncer au nom d'orthodoxe. Que Dieu fasse durer l'empire turc à tout jamais! Car ceux-ci perçoivent l'impôt (*kharâj*) sans se préoccuper de la religion, ni de savoir si les habitants sont des chrétiens, des nusayrî-s, des juifs, des samaritains. Quant à ces Polonais, ils ne se contentent pas du *kharâj* et du *'ashûr* (dîme) de leur frère chrétien, ils les asservissent et laissent les ennemis du Christ, les juifs oppresseurs, les commander, comme nous le montrons plus loin, au point qu'ils empêchent de bâtir des églises et qu'ils ne leur laissent pas de prêtres connaissant les mystères de la religion».

Le diacre Bûlus évoque des événements passés quarante ans plus tôt, pendant lesquels un métropolite cosaque avec onze évêques et des prêtres furent brûlés vifs. Et «les prêtres jésuites, pire encore, yazîdî-s («*qusûs al-yasû'iyya, lâ bal al-yazîdiyya*»), décidèrent de les

¹⁵ Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, p. 402, relation de Syrie, 1650.

¹⁶ Lettre du Père Godet, citée dans la lettre d'un autre Père, publiée dans Victor LAURENT, «Archives du couvent St Benoît à Constantinople», *L'Unité de l'Eglise*, 65, 1934, p. 251-254. Abdallah RAHEB, *Conception de l'Union dans le patriarcat orthodoxe d'Antioche*, op. cit., p. 101-124. Nâwufîṭûs IDLIBI, *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn bi Ḥalab*, op. cit., p. 85-94.

faire disparaître tous, et de les forcer à être Francs, suivant le pape comme eux». Ce qui n'empêche pas l'auteur d'exprimer son admiration devant la peinture d'inspiration occidentale, qu'il voit à Kiev :

«Les peintres cosaques ont dérobé la beauté des portraits et les couleurs des draperies aux maîtres de la peinture européenne, aux Polonais, et maintenant ils peignent des icônes orthodoxes. A leur tour, ils sont devenus d'habiles maîtres et ils ont vraiment créé des œuvres parfaites, par l'expression du visage humain...»¹⁷.

Makâryûs Al-Za'im n'était pas porté vers les débats dogmatiques, et a cherché à ménager toutes les parties, à une époque où l'Orthodoxie, préoccupée de se démarquer des thèses protestantes, n'avait pas rompu entièrement le dialogue avec Rome. Il a aussi joué un rôle très actif dans les Eglises russe et géorgienne pendant ses deux voyages (1654-1660), (1665-1669), quoiqu'on lui ait attribué à tort, semble-t-il, une signature de la profession de foi orthodoxe de Moghilas. Le carme Francesco della Passione prétend que le synode de l'Eglise russe auquel il a participé durant son second séjour, a reconnu la primauté du pape!¹⁸

En 1656, il fait la connaissance de Païsios Ligaridès en Valachie. Il le retrouve à Moscou lors de son deuxième voyage, et se lie plus étroitement avec lui. Or, ce personnage a su se rendre ambigu aux yeux des Latins comme des Grecs. Originaire de Chios, il a fait de brillantes études au Collège Saint-Athanase de Rome. Envoyé en Orient en 1646, il est devenu archevêque grec de Gaza en 1652, après une profession de foi orthodoxe qui rejetait explicitement la définition latine de la primauté et le *Filioque*, ce qui ne l'a pas empêché de continuer à se proclamer catholique, et à toucher une pension de la Propagande. Par la suite, ses sentiments pro-latins et son indiscipline lui ont valu les foudres de la hiérarchie orthodoxe. En Vala-

¹⁷ Bûlus AL-ĤALABÎ, *Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche*, op. cit., p. 605-622; première citation : p. 605; le jeu de mot *Yasû(iyya) / Yazîdiyya* revient à la page 614 et 670. Seconde citation : p. 669.

¹⁸ SC, SIRI, 1, f.111rv, Francesco della Passione; éloge de Makâryûs dans SC, MARONITI, 1, f.59rv, 60rv; SC, SIRI, 1, f.161rv-162r, 17 mars 1671 : Michel Nau relève que Makâryûs, qui était favorable aux Latins, parle différemment depuis son retour de Moscovie. Lettre de Makâryûs au patriarche maronite, pour défendre les Latins d'Alep : *ibidem*, f.122rv, 123rv, 1663 (copie). En Géorgie, un docteur chiite qui a laissé un recueil de controverses contre les chrétiens, affirme que Makâryûs Al-Ĥalabî a participé à la première de ces conférences, et qu'il a d'autre part fait passer plusieurs musulmans au christianisme pendant son séjour : Francis RICHARD, «Trois conférences de controverse islamo-chrétienne en Géorgie vers 1665-1666», art. cit., p. 253-255.

chie, il a rédigé des controverses anti-protestantes. Ses écrits sur l'Eucharistie, dans lesquels il admet la Transsubstantiation, tendent plutôt à rapprocher les points de vue occidentaux et orientaux.

En Russie, Ligaridès se range totalement dans le parti du tsar, contre le patriarche Nikon, et une partie de la hiérarchie byzantine. Il est le promoteur du concile de Moscou (7 novembre 1666), qui condamne définitivement Nikon, avec la participation de Makâryûs Al-Za'im¹⁹. Ce dernier compose à cette occasion un traité, traduit en russe, qui soutient la validité du baptême latin. Après approbation du concile, l'Eglise russe renonce ainsi désormais au rebaptême des Latins²⁰.

Le patriarche d'Antioche a traduit par ailleurs, tout en les remaniant, des ouvrages de Païsios Ligaridès, parmi beaucoup d'autres œuvres grecques. L'examen de l'ensemble de ses productions, originales ou traduites, permettrait certainement de préciser davantage sa position vis-à-vis de l'Orthodoxie et de la Réforme catholique. Ainsi a-t-il traduit du grec en arabe des *Commandements très utiles que tout chrétien doit connaître et respecter pour sauver son âme*, composés par un certain prêtre Grégoire. Ce texte se présente sous la forme d'un catéchisme à l'occidentale, par questions et réponses. Après avoir donné la définition du chrétien, il commente le Notre Père, puis les Commandements de Dieu. Mais cette glose se distingue assez nettement de celle qu'on rencontre dans les Doctrines chrétiennes latines de la même époque. De plus, l'ouvrage s'écarte totalement de ces dernières lorsque, par la suite, il répond à la question «L'Eglise peut-elle se tromper?». Le commentaire insiste, dans la tradition orthodoxe, sur les sept conciles oecuméniques, qui sont les sept piliers de la foi. Puis, le catéchisme aborde la question du Salut, et affirme que «l'Eglise orientale» ne reconnaît que deux lieux après la mort, le Paradis et l'Enfer. Mais, si l'existence du Purgatoire est niée, on peut reconnaître une influence de l'enseignement romain dans l'affirmation qu'après la séparation du corps, les âmes pécheresses sont précipitées dans un lieu de supplice, où elles sont torturées jusqu'au Jugement Dernier. Ce jour-là, toutes leurs fautes seront examinées, et elles pourront être expédiées dans le tourment éternel. Il faut prier pour les âmes qui reposent dans l'espoir de la Résurrection. L'Eglise commémore ses défunts, et supplie pour ceux qui ont avoué leurs fautes. Mais (à l'encontre de l'arithmétique ca-

¹⁹ Sur Païsios Ligaridès, Gerhard PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 1453-1821*, Munich, 1988, p. 252-258. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire...*, op. cit., Vol. IV, T.I, p. 161-164.

²⁰ Gerhard PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft*, op. cit., p. 257. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire...*, op. cit., Vol. IV, T.I, p. 122.

tholique des indulgences), seul Dieu sait combien de temps les âmes passeront dans les supplices²¹.

Nous ne reviendrons pas sur les différents épisodes qui déchirent la communauté melkite dans les décennies qui suivent le décès de Makâryûs Al-Za'îm (1672). Il n'est pas facile d'ailleurs de suivre les positions successives de chacun, et de bien comprendre tous les revirements. Il faudrait notamment avoir une claire vision de l'ensemble du monde orthodoxe, et de la politique suivie par la Grande Eglise à l'égard de l'uniatisme pendant cette période, car les contacts se multiplient entre les « Grecs » de Syrie et ceux des autres terres byzantines, la Bulgarie, la Valachie, la Russie, la Géorgie. Le Patriarcat Oecuménique tend à intervenir de plus en plus directement dans les affaires d'Antioche, et à peser sur la hiérarchie locale dans un sens antiromain. Dositheos, titulaire du siège grec de Jérusalem (1669-1707), et Chrysanthos, son neveu et successeur (1707-1731), agissent de manière très ferme, pour structurer l'ensemble de l'Orthodoxie, et la démarquer nettement de Rome. Le Patriarcat arménien de Constantinople joue un rôle similaire. Au niveau local en tout cas, l'augmentation du nombre des adhérents des « Francs » oblige la hiérarchie à se déterminer de plus en plus fermement. Afîmyûs Şayfî et son neveu Tânâs, en refusant de reconnaître l'autorité des patriarches successifs, en se constituant un réseau de relations personnelles, en veillant à distinguer, par des innovations liturgiques, les « catholiques » qui leur font allégeance des autres « Grecs », ont largement déterminé, par leur attitude, les positions de Cyrille Al-Za'îm et d'Athanase Dabbâs. Comme leurs prédécesseurs, ceux-ci ont tenté coûte que coûte de préserver l'union de leurs fidèles, l'entente avec les Byzantins de Constantinople, tout en cherchant le compromis avec Rome. Il leur fallait combattre la dissidence de Şayfî et de ses partisans : aucun patriarche n'aurait pu accepter des actes d'insoumission – voire de sécession – d'un évêque, sans réagir. Cyrille Al-Za'îm a tenté contre lui à la fois le compromis et la force. La coercition employée par Athanase Dabbâs à son encontre a plutôt renforcé sa détermination. Le schisme de Şayfî était en quelque sorte une application des principes des religieux latins, qui remettaient en cause l'autorité légitime du patriarche, et semaient le doute sur les canons de l'Eglise grecque, en matière de

²¹ BAV, SBATH, 356, *Waşâyâ nâfi'a jiddan wa yajib 'alâ kull maşîhî bi'an ya'rifahâ wa yahfathahâ likay yukhallas nafsahu*, f.192r-232v (incomplet). Le document compte par ailleurs sept sacrements, et donne un commentaire sur chacun. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire...*, op. cit., Vol. IV, T.I, p. 123, indique deux autres copies de cet ouvrage. Sur l'ensemble de la production littéraire de Makâryûs Al-Za'îm, *ibidem*, p. 87-127.

jeûne, de sacrements, de prohibitions matrimoniales, malgré les déclarations romaines sur leur validité. Un patriarche ne pouvait pas tolérer que les fidèles, encouragés par les Latins, se missent à ergoter sur la formule grecque de consécration, à adoucir d'eux-mêmes leurs jeûnes, à ne plus venir à leur église, à ne plus contribuer à l'entretien du clergé. Athanase Dabbâs, au demeurant le titulaire du siège d'Antioche le plus proche de l'Occident par sa formation et ses idées, s'est élevé à plusieurs reprises contre le zèle des missionnaires d'Alep, qui finissait régulièrement en amendes imposées par la justice turque. Nous avons vu qu'il a obtenu le soutien de la diplomatie française dans ces démarches. Sans doute a-t-il cru pouvoir rétablir son entière autorité avec l'appui de Constantinople et de son collègue Chrysanthos Notaras, qui négociait par ailleurs des compromis avec les ambassadeurs chrétiens à la Porte. Revenu de la capitale orientale en 1722, avec le texte du synode orthodoxe qui condamne les «erreurs» latines, sa réaction contre le catholicisme entraîne une seconde dissidence, celle des Alépins liés à la congrégation naissante des moines shuwayrites. Mais Athanase Dabbâs donne encore des gages de son «catholicisme» par la suite, et tente une réconciliation avec des partisans de Tâânâs, avant de s'éteindre le 5 août 1724²².

DE L'INDÉTERMINATION À LA RUPTURE

A sa mort, la division des *Rûm*-s n'est pas définitive. Rome, encouragée par les ambassadeurs chrétiens à la Porte, se méfie de Cyrille Tâânâs, héritier de Şayfî, et se laisse quelque peu séduire par les propositions de compromis de Chrysanthos Notaras et de Sylvestre le Chypriote. La Propagande n'apprécie guère en particulier le rôle des jésuites et des capucins de Damas, qui ont soutenu le plébiscite des catholiques de la ville en faveur de Tâânâs, alors que la *Terra Santa* penchait plutôt pour l'autre camp. C'est l'attitude de Sylvestre le Chypriote, réussissant à se rendre odieux à ses ouailles pendant un court séjour dans son patriarcat, qui scelle la rupture définitive. Il ne

²² A propos d'Athanase Dabbâs, CP, 75, MELCHITI, f.13r-22v. Nâwufîtûs IDLIBI (EDELBY), *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn*, op. cit., p. 107-132. SOCG, 587, f.252r-257v, Lorenzo di San Lorenzo, Le Caire, 3 déc. 1711, à propos de Cyrille Al-Za'im : « *nient'è cattolico, è pero molto politico, e civile : non travaglia li cattolici...* » Robert M. HADDAD, « On Melkite passage to the Unia : the case of Patriarch Cyril al-Za'im », art. cit. Robert M. HADDAD, *Syrian Christians in Muslim Society. An interpretation*, op. cit., p. 20-58. CP, 76, MELCHITI, f.430r (arabe), f.429rv, 431r (trad. ital.), Alep, 15 avril 1725 : Ilyâs Fakhr expose assez clairement les raisons générales de son refus de reconnaître Cyrille Tâânâs, en dehors de son intérêt particulier (les attaques des corsaires européens).

se contente pas des grosses sommes, qu'il extorque aux *Rûm*-s, ou que ceux-ci lui proposent pour l'amadouer. Il exige de surcroît la souscription d'une profession de foi nettement anti-catholique, qui discute des différents «abus» et «erreurs» à la manière des missionnaires latins, mais en en prenant chaque fois le contrepied²³. Il instaure un véritable régime policier, pour surveiller les chrétiens qui ont pris l'habitude de fréquenter les Latins et de pratiquer leurs dévotions. Les Alépins le chassent en 1726, les Damasains se disputent avec lui. Après de grosses dépenses, il est contraint de voyager dans le monde orthodoxe, pour tenter de se renflouer. Cyrille Tâ-nâs est officiellement reconnu par Rome comme patriarche en 1729. L'argument de son parent, Ustâ Mansûr, qui fait valoir qu'il est arabe, non pas étranger, est jugé de poids par les cardinaux. Le ressort du patriarcat d'Antioche est arabe. Les Grecs sont les ennemis déclarés des Arabes, et cherchent à dominer les Melkites en les faisant faussement passer pour «francs», alors que ceux-ci acquittent loyalement leur part de *kharâj*. De plus, tandis que les Melkites sont fidèles à leur rite, les Grecs manifestent clairement leur penchant vers l'anglicanisme. Ainsi, la rupture entre catholiques et orthodoxes est aussi l'expression d'un particularisme arabe, qui s'était déjà manifesté du temps de Cyrille Al-Za'im²⁴.

A ce moment-là, catholiques et orthodoxes se font face. Pour marquer clairement une division qui dans la réalité n'est pas si claire, les deux partis multiplient les traités de controverse, moins pour convaincre les adeptes du camp adverse que pour enseigner clairement à leurs propres partisans ce qui les distingue de leurs adversaires²⁵. En dehors des retournements locaux de situation, à la suite de décisions de justice contradictoires, attribuant tel monastère ou tel sanctuaire à telle communauté, les deux Eglises désormais séparées, se structurent entre 1730 et 1750, fixant un paysage

²³ CP, 75, MELCHITI, f.22r-30r. *Ibidem*, f.56v-62r. CP, 77, MELCHITI, f.10v, 11rv, profession de foi exigée par Sylvestre (trad. ital.), qui reprend pour l'essentiel la lettre circulaire du synode de Constantinople (1722), *ibidem*, f.64r-71v (résumé). Voir les extraits traduits d'une *Histoire du schisme*, qui cite le concile de Constantinople (1725) excommuniant les propagateurs de la «peste» catholique : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme*, op. cit., T.2, p. 415-420.

²⁴ CP, 75, MELCHITI, f.22r-30r. *Ibidem*, f.56v-62r. Tentative de compromis à Alep : SC, MELCHITI, 2, f.149rv-150v, Pietro Simonetti, 4 avril 1729. Mikhâ'il BRAYK (BREIK), *Ta'rikh bilâd al-Shâm*, p. 6, p. 8, p. 10. Nâwufîûs IDLIBI (Edelby), *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn*, op. cit., p. 139-147. Sur l'«arabisme» du parti catholique : Robert M. HADDAD, *Syrian Christians in Muslim Society. An interpretation*, op. cit., p. 53-55.

²⁵ Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., Vol. IV, T II, p. 107-233. Sur le rôle de la controverse, voir Etienne FRANCOIS, *La frontière invisible...*, op. cit., p. 287-332.

qui change assez peu par la suite, jusqu'au XX^e siècle. Les orthodoxes restent nettement majoritaires dans les patriarchats de Jérusalem et d'Antioche. On a dit que le catholicisme *rûm* était essentiellement citadin. De fait, presque tous les Alépins se rangent du côté catholique, malgré la répression féroce qui s'abat sur eux à certains moments. A Damas, les orthodoxes restent apparemment les plus nombreux, mais les catholiques forment près de la moitié des chrétiens de la ville. D'autre part, les rapports à la Propagande mentionnent une assez forte implantation uniate dans les campagnes des alentours. Saïda, qui n'est qu'un bourg, a une population chrétienne presque exclusivement catholique, alors qu'à Acre, en pleine expansion, les orthodoxes sont majoritaires. Une partie des *Rûm*-s de Beyrouth passe au catholicisme à la suite des Dahhân, famille de notables locaux. Tripoli, dont l'évêque Makâryûs s'était rallié un moment à Rome, se range du côté de Sylvestre le Chypriote à partir de 1727, et reste jusqu'à aujourd'hui un bastion de l'orthodoxie. Les diocèses de Şaydnâya et de Homs, gagnés au catholicisme au début du XVIII^e siècle, retournent dans l'obédience orthodoxe par la suite, ne gardant qu'une petite minorité de familles ralliées à Rome. La Biqâ'a, où le nombre de chrétiens s'accroît, est majoritairement catholique, notamment grâce au rayonnement des couvents shuwayrites qui s'y implantent. Il faut nuancer ce tableau figé, en rappelant que la population, davantage dans sa partie catholique, est passablement mobile²⁶.

Alors que les Orthodoxes bénéficient généralement du soutien ottoman, la hiérarchie catholique est le plus souvent obligée de vivre dans la clandestinité ou l'exil, ce qui ne facilite pas l'exercice de son autorité. Les patriarches melkites n'ont jamais pu rentrer à Damas, et vivent dans les monastères du Liban, plus ou moins mêlés aux factions qui se partagent le pouvoir dans la montagne. Les évêques catholiques melkites et arméniens d'Alep résident également loin de leur siège, mais cela ne les empêche pas forcément de gouverner de près leur diocèse, auquel ils adressent des lettres pastorales. Mak-sîmûs Hākîm, désigné en mai 1732, quitte la ville dès février 1733, et ne revient qu'en avril 1736. Il connaît alors dix années de répit, qui

²⁶ Mikhâ'il BRAYK (BREIK), *Ta'rikh bilâd al-Shâm*, op. cit., p. 6 (Alep); liste des évêchés orthodoxes, et mention du passage de Baalbek au catholicisme, *ibidem*, p. 28. Richard POCOCKE, *Voyages de Richard Pococke en Orient*,..., op. cit., vol.3, p. 450 (Alep); p. 371 : 20 000 chrétiens à Damas, dont 8000 soumis au pape. ACTA, 131, 17 fév.1761, f.53rv : 10 000 catholiques à Damas, 30 000 à Alep, pour une population catholique totale évaluée à 48 000. Sur la minorité catholique à Homs (seconde moitié du XVIII^e) : Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta'rikhiyya fî hawâ-dith Lubnân* ..., op. cit., *passim*. La situation décrite dans SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Rome, 1932, 576 p., n'est guère différente de celle du XVIII^e siècle.

sont déterminantes dans la constitution de la communauté *rûm* catholique autour de lui. Il est à nouveau exilé de 1746 à 1754. Il séjourne à Alep d'octobre 1754 à novembre 1756, avant d'être emprisonné cinq mois à la forteresse d'Adana. Revenu dans sa ville, il doit la quitter à nouveau après quelques semaines, et est finalement porté au trône patriarcal le 13 septembre 1761, mais meurt en novembre de la même année. Son successeur Ighnâtyûs Jarbû' (1761-1772) ne passe en tout que trois ans sur quinze sur son siège d'Alep²⁷.

Les conflits entre branche catholique et branche orthodoxe dans les différentes Eglises se succèdent. La répartition des impôts entre elles est le sujet le plus fréquent des litiges. Les deux parties cherchent l'appui des forces locales pour l'emporter. Les escarmouches se multiplient, mais les victoires sont généralement éphémères. En 1745, les « Grecs » catholiques obtiennent qu'on leur remette les églises de Damas, mais ne les tiennent que 32 jours, puis les orthodoxes l'emportent à nouveau. En 1746, Sylvestre envoie Nicéphore, évêque de Payâs, avec une lettre contre les catholiques de la même ville. Ceux-ci payent plus de trente sacs d'avanie, et sont forcés de prier à l'église grecque. Mais ils parviennent à retourner le gouvernement en leur faveur, et quittent à nouveau l'Eglise orthodoxe, qu'ils n'avaient rejointe que sous la contrainte. En 1759, les chefs *rûm*-s catholiques d'Alep tiennent une réunion dans les jardins, pour discuter des affaires de leur « nation ». Philémon, évêque orthodoxe, envoie les troupes du pacha, qui arrêtent six d'entre eux. Mais ils sont libérés dès le lendemain. Cette lutte exténuante conduit aussi à des moments de répit, et à des solutions momentanées de compromis²⁸.

Chaque communauté est d'autre part traversée par des contradictions, qui doivent conduire logiquement certains de ses membres à changer de camp. Nous avons déjà évoqué les démêlés des orthodoxes de Damas avec leurs patriarches désignés d'office par

²⁷ Nâwufîûs IDLIBI (EDELBY), *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn*, op. cit., p. 158-179, p. 184. AGCR, AD 106, p. 68-69 : la foule accompagne Ḥakîm à sa sortie de la ville pour son exil à Adana. Mention de son retour *ibidem*, p. 72, avril 1758.

²⁸ Mikhâ'il BRAYK (BREIK), *Ta'rîkh bilâd al-Shâm*, p. 13 (1745); p. 16 (question de fiscalité entre catholiques et orthodoxes); p. 19 (1746 et suivantes); espoir de retour de Jawhar à l'orthodoxie, après sa condamnation par Rome, p. 81. SC, MELCHITI, 2, f.149rv-150rv, Pietro Simonetti, Alep, 4 avril 1729; AGCR, AD, 106, p. 74 (Alep, 1759). Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta'rîkhiyya fî ḥawâdith Lubnân ...*, op. cit., p. 9-10 (conflits, 1745); *ibidem*, p. 148 : les shuwayrites invitent le patriarche orthodoxe dans leur monastère (1796). Négociations pour faire l'union entre Arméniens catholiques et orthodoxes à Alep en 1797. Joseph Gaspar, ancien du Collège Urbain, et ancien supérieur des catholiques, accepte la communication avec les « hérétiques » et est rejeté par les siens : AGCR, AD 106, p. 155.

Constantinople. Lorsque la Grande Eglise de la capitale décrète que le baptême latin est invalide, et exige de réitérer le sacrement pour ceux qui reviennent à l'orthodoxie, le clergé d'Antioche se rebelle contre cette innovation, contraire à une très longue tradition. Les dissensions entre catholiques ne sont pas moins nombreuses, et forment d'ailleurs le contenu essentiel des documents du XVIII^e siècle conservés à la Propagande. On comprend que certains aient décidé de rejoindre l'Eglise concurrente dans ces conditions. En 1748, suite à une dispute avec les «Francs» (sans doute à propos des «latinisants»), deux prêtres catholiques de Damas vont voir l'évêque Nicéphore, et prennent son avis sur l'Eglise orientale. Ils se réconcilient avec les orthodoxes, et sont reçus dans leur église avec leurs fidèles. Mais Mikhâ'il Brayk, qui rapporte l'événement, affirme qu'ils sont retournés les uns après les autres auprès des catholiques. Nous avons dit que les prêtres sont ordonnés pour un autel précis, que leur nombre est donc normalement fixe. Ce système peut tenir éloignés du sacerdoce des gens qui aspirent à y accéder : c'est une des raisons du retournement que nous venons d'évoquer. En 1758, Philémon est envoyé par Constantinople comme évêque d'Alep. Il prend l'église des Melkites. Ceux-ci, presque tous catholiques, se cachent. Un seul prêtre de la «nation» l'accueille. Dans ces conditions, il craint de s'attaquer directement aux uniates. Il décide de consacrer des prêtres en nombre. Trois catholiques choisissent alors de passer chez les orthodoxes pour se faire ordonner²⁹.

Ces épisodes ne sont pas très nombreux. Il est vrai qu'il faut compter avec le silence des sources sur un sujet aussi gênant. Les discussions, voire les disputes sans nombre, à propos de tous les aspects de la pratique religieuse, devraient logiquement conduire à l'indifférence ou à l'indétermination. A l'office melkite, faut-il s'agenouiller à l'entrée du clergé, ou seulement pendant la consécration? Quel est d'ailleurs le moment le plus crucial de la célébration eucharistique? Faut-il enlever son turban à la consécration, ou seulement à l'invocation du Saint-Esprit qui la suit? En réalité, le parti de l'indifférence n'existe pas. Car il est impossible de ne pas appartenir à un groupe. On est forcément rattaché à un clergé, à des notables, à un réseau de relations sociales qui est «grec orthodoxe», «grec catholique», ou maronite, ou «latinisant»,... Chez les Arméniens d'Alep, les opposants au catholicisme sont parfois qualifiés par leur origine géographique : il arrive qu'on les appelle *Sâsûnî-s* ou *Arapkîrî-s*. Les identités personnelle, familiale, confessionnelle, ne peuvent être

²⁹ Mikhâ'il BRAYK (BREIK), *Ta'rikh bilâd al-Shâm*, p. 36-43, (1757); p. 19-21 (1748). AGCR, AD, 106, p. 72 (1758). Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta'rikhiyya fî hawâdith Lubnân* ..., op. cit., p. 71.

distinguées. Changer d'appartenance communautaire est un acte d'individualisme difficile, à partir du moment que les deux groupes confessionnels sont structurés. Il est significatif qu'on trouve plus de témoignages, et plus de discussions, sur les passages entre les différents rites catholiques, melkite, maronite arménien et latin, qu'entre Uniates et Orthodoxes. Le tabou du «schisme» et de l'«hérésie» semble s'être intériorisé en quelques générations du côté catholique, malgré la fréquente obligation de la *communicatio in ritibus*³⁰.

³⁰ CP, 80, MELCHITI, f.224r-262v, 1743, *Ristretto delli dubi da esaminarsi nella CP de PF...*, p. 41-43, les «latinisants» d'Alep prétendent que le clergé melkite veut leur interdire de s'agenouiller pendant l'office. Le synode melkite de Saint-Sauveur (1790) demande aux fidèles l'agenouillement pendant la consécration, mais pas pendant la grande entrée. Celui de Qarqafé (1806) l'impose au contraire pour les deux moments : Charles de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, op. cit., p. 327 et p. 341. SC, MELCHITI, 12, f.88r (1808-1818) : mention d'un groupe de Melkites qui refuse de s'agenouiller pour les paroles de l'institution et ne le fait que pour l'épiclese. Terme d'«*arapkîrî*»-s et de *sasûnî*-s pour désigner les adversaires arméniens du catholicisme à Alep : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 2, p. 56 (diacre carme, 1738). AGCR, AD, 106, p. 141. L'auteur note que les «hérétiques» sont plutôt «étrangers». Réflexions sur la difficulté de changer d'obédience religieuse dans Etienne FRANCOIS, *La frontière invisible...*, op. cit., p. 387-389. Pour le XVII^e siècle, la ségrégation entre catholiques et non-catholiques nous paraissait au contraire très faible, et la frontière facile à franchir : Bernard HEYBERGER, «Les chrétiens d'Alep à travers les récits des conversions...», art. cit.

CHAPITRE 13

UNE ÉDUCATION ROMAINE POUR LE CLERGÉ

L'IMPORTATION DE BIENS CULTURELS

L'évolution que nous venons de retracer doit peut-être davantage aux intermédiaires orientaux qu'aux missionnaires latins. Dans toutes les communautés, l'occidentalisation d'une partie des cadres a été la première étape décisive dans l'émergence d'un catholicisme oriental sur le modèle tridentin. L'application des décisions du Concile de Trente pour la réforme du clergé est un des objectifs des autorités romaines en Orient dès la fin du XVI^e siècle. Dans l'Eglise maronite rattachée à Rome, le synode tenu en 1580 en présence des délégués apostoliques Eliano et Bruno comprend un chapitre «*De Reformatione*» condamnant la collation des ordres par simonie ou sans autorisation patriarcale, fixant l'âge minimum pour accéder aux différents degrés du sacerdoce, exigeant de ne conférer la première tonsure qu'à des personnes qui sachent au moins lire et écrire, et qui connaissent les rudiments de la foi. L'assemblée prévoit d'autre part que patriarche et évêques visitent les diocèses tous les deux ans, pour instruire et surveiller les prêtres et les fidèles. Les mêmes normes sont renouvelées par la suite, et introduites dans les autres Eglises rattachées à Rome. Elles ne sont qu'en partie appliquées. Après le synode de Ghosta (1768), qui imposait un examen aux candidats à l'ordination, le patriarche maronite écrit en 1770 que cet article n'est pas respecté, car il se trouve toujours un évêque pour conférer le sacerdoce sans y procéder. Malgré les prescriptions, aucun séminaire pour la formation des futurs prêtres orientaux n'est institué sur place avant celui de 'Ayn Warqa, à destination des Maronites, qui accueille ses premiers élèves en 1797¹.

¹ Texte du synode de 1580 dans Joseph FEGHALI, *Histoire du droit de l'Eglise maronite*, op. cit., p. 137-207, et Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme*, op. cit., T.1, p. 165-166. Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 131. Synode de Ghosta : Charles de CLERCO, *Conciles des Orientaux catholiques*, op. cit., p. 285. ACTA, 140, 25 juin 1770, f.257rv. Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.2, p. 1003-1021 ('Ayn Warqa). Quelques indications sur les projets de collèges chez les maronites dans ACTA, 182, 1819, f. 2r-13v.

Grégoire XIII avait confié à la délégation de 1580 une quantité de chapelets pour diffuser le Rosaire, et des catéchismes en karshûnî (composés par Eliano et imprimés aux frais du Souverain Pontife) dans le but principal d'instruire les prêtres dans la bonne administration des sacrements. De même, les délégués devaient distribuer des ornements et instruments liturgiques, ainsi que de l'argent². Cette habitude de générosité se poursuit pendant les siècles suivants, puisque parements d'églises, livres, objets de dévotion, sont libéralement accordés aux Orientaux qui sollicitent la Propagande. Après la confirmation d'un nouveau patriarche maronite, les cardinaux renvoient le délégué du nouvel élu avec de pleines caisses. En 1705, Elia Giacinto di Santa Maria, représentant de Gibrâ'il Blawzâwî, obtient :

**OUVRAGES ENVOYÉS AU PATRIARCHE JIBRA'ÎL BLAWZÂWÎ
APRÈS CONFIRMATION DE SON ÉLECTION**

Source : SC, *Maroniti*, 1, f.34-rv, 347r, 3 mai 1705. Références bibliographiques : *Catalogus librorum qui ex typographia S.C. de P.F. et in eo adhuc asservantur*, Rome, 1773 et 1793. Camille ABOUSSOUAN (direct.), *Le livre et le Liban jusqu'en 1900*, Paris, 1982, Catalogue, p. 195, p. 274-276. Francis RICHARD, « Catholicisme et Islam chiite au «Grand Siècle». Autour de quelques documents concernant les Missions catholiques en Perse au XVII^e siècle », *Euntes Docete*, 33, 1980, p. 339-403.

100	<i>Nouveaux Testaments</i> syriaque/arabe (S.C.P.F., 1703)
30	<i>Bréviaires maronites</i> (S.C.P.F., 1656 et 1666)
50	<i>Officessimples maronites</i> (S.C.P.F., 1624)
20	Thomas A Kempis (<i>Imitation de Jésus-Christ</i> , trad. arabe de Celestino di Santa-Ludovina, S.C.P.F., 1663)
10	<i>Bibles latin/arabe</i> (Vulgate, S.C.P.F., 1671)
5	<i>Rituels romains</i>
20	<i>Doctrines Chrétiennes arabes</i> (Bellarmine, édition S.C.P.F., 1668?)
10	<i>Fabrica parva linguae arabicae</i>
10	<i>Rudimenta syriaca</i>
4	<i>Instructions des missionnaires pour la Propagation de la foi</i>
2	<i>Annales</i> de Baronius 3 vol. (traduction arabe : Brice de Rennes, édit. S.C.P.F., 1653)
2	<i>Epitome</i> de Baronius (traduction arabe : Brice de Rennes, édit. S.C.P.F., 1655)
1	<i>Apologia pro Christiana Religione</i> de Philippe Guadagnoli (trad. arabe, S.C.P.F., 1637, ouvrage de réfutation de l'islam)

² Camille ABOUSSOUAN (direct.), *Le livre et le Liban*, p. 193. Sami KURI (édit.), *Monumenta Proximi-Orientis*, op. cit., p. 53, lettre de Grégoire XIII à Mikhâ'il Al-Rizzî, 14 fév.1578, et p. 204, 7 mai 1580. *Ibidem*, p. 206, instructions du Cardinal Caraffa aux délégués, 7 mai 1580.

Le 7 février 1708, le successeur de Jibrâ'il, Ya'qûb 'Awwâd, qui avait confié à son délégué Ferdinando di Santa Ludovina une liste précise d'ouvrages à demander, signe un récépissé pour :

OBJETS REÇUS DE ROME PAR LE PATRIARCHE
YA'QÛB 'AWWÂD, APRÈS LA CONFIRMATION DE SON ÉLECTION

Source : SC, *Maroniti*, 2, f.5rv, 7 fév. 1708, Giacomo Pietro, Patriarche, en italien.

136	écus, correspondant à 4 termes de l'aumône annuelle du pape
1	médaille d'or, 10 d'argent, et d'autres objets de dévotion
2	caisses, l'une de reliques «insignes», l'autre de «non insignes», avec leurs certificats d'authenticité
100	Offices maronites
50	Nouveaux Testaments syriaques
6	Bibles latin-arabe
20	Thomas A Kempis
50	Bréviaires (en deux parties)

Les livres qui figurent dans ces listes sont ceux qui sortent de la Typographie de la Propagande. Ce sont les mêmes qui sont largement offerts aux ecclésiastiques de passage à Rome, et aux anciens élèves du Collège Maronite ou du Collège Urbain, avant le retour dans leur patrie. On voit que ces cadeaux visent avant tout la formation de base du prêtre, et une uniformisation, contrôlée par Rome, de la fonction sacerdotale, de la liturgie et des textes en usage. Les nombreux ornements liturgiques, les reliques, les vases sacrés, dont le clergé oriental est gratifié, cherchent à atteindre les mêmes buts³.

Après le synode de 1580, Jean-Baptiste Eliano parcourt les campagnes maronites, pour y réunir les prêtres et les instruire des principaux articles de foi, et des règles d'administration des sacrements. Aux siècles suivants, les missionnaires font de l'éducation du clergé une de leurs tâches prioritaires. De plus, une partie de la jeunesse

³ Liste de 472 ouvrages envoyés au Gardien de Jérusalem en 1637, pour être répartis entre missionnaires et ecclésiastiques orientaux : SOCG, 107, f.79rv, 80r, 90rv, 91r. Demande de livres et d'objets liturgiques pour le patriarche Georges Pierre, 1667 : SOCG, 235, f.197rv, 198rv. *Ibidem*, f.210r, note : liste des objets accordés aux évêques et au patriarche depuis 1641. Nombreuses demandes ou reçus de livres dans les séries SC, MARONITI, SC, MELCHITI, et SC, SIRI. Exemples : SC, MARONITI, 1, f.257rv, (27 oct.1699); *ibidem*, f.259rv, (23 oct. 1699); *ibidem*, f.281rv (24 mai 1700); *ibidem*, f.283r (17 août 1700); *ibidem*, f.351r (12 mai 1705); *ibidem*, f.316r (6 mars 1704); *ibidem*, f.375rv (22 oct.1706); *ibidem*, f.377rv (15 sept.1706); SC, MELCHITI, 1, f.28r (1690); f.34r, 32v (8 juillet 1700); f.36rv (10 mai 1702); f.38rv (24 janv.1703; f.65r (19 mai 1705); f.68rv (31 mai 1706)...

élevée dans leurs écoles d'Alep ou de Damas accède par la suite au sacerdoce, voire à l'épiscopat ou au patriarcat⁴.

UNE ÉDUCATION ROMAINE : LES ÉLÈVES DES COLLÈGES

Mais, vu de Rome, il paraissait plus efficace de faire venir des enfants en chrétienté, pour leur donner une éducation catholique, et les préparer à diriger leurs Eglises respectives. Parmi les objectifs des délégations jésuites de 1578 et 1580 auprès des Maronites, figurait celui de recruter de jeunes garçons dans ce but. Les premiers étudiants, arrivés dans la capitale chrétienne en 1578 puis en 1581, sont installés au Collège des Néophytes, jusqu'à la fondation d'un hospice pour eux, en 1582, transformé en un Collège confié aux jésuites en 1584. Un nouvel arrivage d'enfants en avril 1584, en porte le total à 24. Ils sont 15 à la visite de 1629, mais ne sont plus que 9 à l'avènement d'Innocent X (1644), 11 en 1661, et 8 l'année suivante, 10 en 1674, 11 à nouveau vers 1690, pour 15 places disponibles. D'après les dates d'arrivée des élèves, le maximum est sans doute atteint entre 1690 et 1730, toutes les places étant occupées à l'inspection de 1728. Le nombre de pensionnaires diminue après 1750. En 1769, ils ne sont plus que 4, puis plus que deux l'année suivante, mais remontent à 7 en 1775. Après la suppression de la Compagnie, l'institution continue malgré tout à fonctionner avec un nombre réduit d'étudiants⁵.

Le Collegio Urbano, érigé par Urbain VIII le 1^{er} février 1627 pour la formation de clercs séculiers voués aux pays dominés par les « hérétiques » ou les « infidèles », n'a pas un recrutement national exclusif. Les premiers fondateurs ont créé 35 bourses pour des étudiants destinés aux missions. Le Cardinal Antonio Barberino qui en a institué 25, a précisé qu'elles devaient être attribuées à 2 Jacobites, 2 Melkites, 2 Nestoriens, 2 Géorgiens, 2 Perses, 2 Coptes, 6 Abyssins et 6 Brahmanes d'Inde. En réalité, ces « nations » ont rarement occupé les postes qui leur étaient réservés, et on acceptait des Arméniens,

⁴ Sami KURI (édit.), *Monumenta Proximi-Orientis*, op. cit., p. 240, Eliano au Général, 23 nov. 1580. Formation des prêtres syriens : SOCG, 470, f.444v, Alep; *ibidem*, f.427r. ARSI, GALLIA 106, f.539-540, circa 1719, Pierre Fromage (S.J.) expose les besoins et les projets dans ce domaine.

⁵ Sarkis TABAR, *Fondation et premier siècle de vie du Collège Maronite*, op. cit., p. 76-94; p. 109-113; p. 141-145; p. 215. Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.1, p. 39, p. 49, p. 83-84. Liste des élèves du Collège, *ibidem*, p. 95-151. ARSI, GALLIA, 95, III, f.563r-572r, Saïda, 19 février 1647, Jean Amieu. SC, COLLEGI VARII, 45, f.183r. ACTA, 141, 28 janvier 1771, 20, « Maroniti » : rappel d'archives en note. Réginald GREGOIRE, « Costituzioni, visite apostolice e atti ufficiali nella storia del collegio maronita di Roma », *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, vol. 1, Rome, 1977, p. 192.

ainsi que des représentants des différents peuples d'Europe, en particulier de ceux de l'Est. Au début du XVIII^e siècle, de nouvelles fondations font augmenter le nombre des bourses et des étudiants accueillis, qui dépassent même par moments les 60 dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. En même temps, l'origine géographique des candidats se diversifie, mais la prédominance européenne subsiste. En 1716, parmi les 35 pensionnaires de 12 « nations » différentes, on trouve 7 Arméniens et 5 Melkites, aucun Syrien (à côté de 6 Saxons, de 5 Hollandais, ...). Entre 1747 et 1761, le Collège contient entre 43 (1747) et 54 élèves (1756), dont la moitié est de rite latin. Les Melkites y comptent à cette époque entre un et trois étudiants, les Syriens de même, tandis que le nombre des Arméniens y est beaucoup plus élevé (6 en 1747, 17 en 1761). Les Alépins, toutes confessions confondues, y sont au nombre de 3 en 1747 et en 1749⁶.

Les catalogues et listes d'étudiants dont nous disposons ne sont pas toujours tenus avec beaucoup de rigueur. Sans doute, des individus qui ont quitté ces collèges avant d'avoir prêté serment n'ont-ils pas été systématiquement enregistrés. Quatorze Melkites ont en outre fréquenté le collège grec Saint-Athanase entre 1747 et sa fermeture par Bonaparte⁷. D'autres, dont on sait qu'ils ont étudié à Rome, ne figurent sur aucune liste. Quelques clercs ont suivi des cours dans divers instituts, avec leurs propres moyens. D'après le répertoire dressé par Nasser Gemayel, le Collège Maronite a accueilli 280 élèves entre 1580 et 1788. Au Collège Urbain, nous avons relevé 78 noms dont l'origine syrienne est sûre, entre 1641 et 1800⁸. Pour 69 d'entre eux, l'appartenance confessionnelle est établie. Ils se répar-

⁶ Maksimiljan JEZERNIK, « Il Collegio Urbano », dans Joseph METZLER (dir.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, op. cit., p. 283-298. Maksimiljan JEZERNIK, « Il Collegio Urbano », *ibidem*, vol. I/1, p. 465-482. COLLEGE URBAIN, *Elenco*, A-E, 1660-1920, VI, 1.

⁷ Antonis FYRIGOS, « Catalogo cronologico degli alunni e dei convittori del Pont. Collegio greco in Roma (1576-1640) », *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata*, XXXIII, 1979, p. 9-51; XXXIV, 1980, p. 75-103. Du même, « Catalogo cronologico degli alunni e dei convittori del Pont. Coll. Greco di Roma (1701-1803) », dans Antonis FYRIGOS (édit.), *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Rome, 1983, p. 23-77. Joseph-Marie SAUGET, « Melkites du Collège Pontifical Grec de Rome », *Osservatore Romano*, 24 janvier 1978, p. 6-7, mentionne en outre Dionisio Hajjâr, Alépin, et un certain Flavianus Nam-meh, qui ont fréquenté le Collège Grec, mais qui n'apparaissent pas sur les catalogues.

⁸ Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.1, p. 137, p. 95-151. COLLEGE URBAIN, *Registro dei nomi, cognomi, ecc...degli alunni di Propaganda Fide raccolti dal Rettore Bonvicini, 1633-1753*, VII, 1; *Registro*, VII, 2, 1767-1846; *Elenco*, A-E, 1660-1920, VI, 1. Lorsque deux personnages du même nom et de la même famille, comme Pierre et Elia Messercia, ou Nicolas et Salomon Curi Ruma se succèdent, il semble que nos registres ne les distinguent pas. Il faudrait faire une recherche systématique dans la série SC, COLLEGIO URBANO, des archi-

tissent en 35 Melkites, 25 Syriens, 9 Arméniens, et un Chaldéen. Deux tiers d'entre eux sont venus à Rome au XVIII^e siècle. Mais c'est au temps de la conversion massive des Syriens d'Alep à l'union, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, que ces derniers sont les plus nombreux (15 sur 25), alors que le XVIII^e siècle, qui marque un reflux de leur ardeur catholique, se caractérise aussi par un recul du nombre de leurs étudiants. A l'inverse, les Melkites ne sont que quatre à entrer au Collège avant 1700, tandis qu'ils sont 30 après cette date. Cette évolution suit directement les progrès du catholicisme parmi eux. Il en est de même de la provenance géographique des adolescents. C'est Alep qui représente de loin la principale pépinière d'élèves du Collège Urbain. 50 des 78 noms relevés en sont issus, auxquels on peut ajouter le jeune Arménien originaire de Kilis, et les deux frères *rûm*-s d'Alexandrette. Damas vient en second avec 11 candidats, les autres se répartissant entre Saïda (4), la Palestine (6), Lattaquié (1), Baalbek (1). Ce partage géographique indique aussi la prédominance parmi ces jeunes gens, des notables et des fils de marchands, prédisposés au voyage et à l'exil. Gregorio de Haniyya, Arménien d'Alep, ne passe que deux ans au Collège (du 5. 5. 1661 au 20. 10. 1663), avant d'aller exercer le négoce à Livourne. A propos du «Grec» Ni'ma Dîk de Damas, parent d'Athanase Dabbâs, (élève de la Propagande du 2. 11. 1678 au 30. 6. 1686), le registre du Collège porte la mention suivante : «inclinant seulement au trafic et au gain, et ceci fut le but de son passage en Europe». On le retrouve dix ans plus tard, ayant entre-temps séjourné à Paris. Après avoir été dévalisé par des corsaires, il sollicite l'aide de la Propagande pour rentrer au pays. Giovanni Baptista Morgian (Murjân), Syrien, conduit à Rome par son propre père en 1737, rejoint son oncle, qui a des affaires à Damiette, en 1750⁹.

Chez les Maronites, c'est le Mont-Liban, avec les districts de Bsharrî et de Zghorta qui fournit plus de la moitié des effectifs, ce qui traduit moins le poids démographique de cette zone, que la prééminence, dans les carrières ecclésiastiques, des familles qui en sont issues, comme nous l'avons déjà noté : Ehden à lui seul a envoyé 29

ves de la Propagande, que nous n'avons pas pu entreprendre, pour améliorer la connaissance statistique des élèves du Collège Urbain.

⁹ COLLEGE URBAIN, *Registro dei nomi, cognomi, ecc... degli alunni di Propaganda Fide raccolti dal Rettore Bonvicini, 1633-1753*, VII, I; SOCG, 524, f.39r, 1696. Voir aussi le cas de Ni'ma Zakkûr, Alépin (16. 2. 1711 – 13. 10. 1712), dont l'oncle est marchand de café à Livourne : SC, SIRI, 1, f.442r; *ibidem*, f.515r; *ibidem*, f.520rv. Et la famille syrienne alépine des Shalaq, marchands qui conduisent trois de leurs enfants à Rome (Giacomo Cialac (25. 4. 1659 – 6. 4. 1664), Abramo Cialac (25. 4. 1659 – 14. 2. 1664), Paulo Cialac (1661-oct. 1667) (famille du marchand Murâd), SOCG, 240, f.160-161, Nicolas Poirresson, Alep, 15 avril 1667.

enfants au Collège, et Haṣrûn, 32. D'ailleurs, en 1661, le Recteur déplore auprès des cardinaux cette étroitesse de la provenance géographique des élèves, et de leurs liens familiaux. Le Kisruwân ne représente que 14% de l'ensemble des recrues. Toutefois, on voit s'affirmer progressivement le poids des Maronites dispersés hors du pays traditionnel ou habitant les villes : les Alépins ne sont que 11% du total, mais 14 des 17 candidats au Collège (sans compter les 7 arrivés ensemble en 1584) appartiennent au XVIII^e siècle¹⁰. Les mentions de Beyrouth, de Damas, de Saïda et de la Palestine deviennent plus nombreuses au XVIII^e siècle, même si ces lieux ne fournissent que quelques individus.

La vie au Collège maronite suit les règles en usage dans les établissements de la Compagnie de Jésus, et initie ces jeunes Orientaux aux exercices de piété qui s'y pratiquent : méditation, examen de conscience, Rosaire, lectures spirituelles, catéchisme, confréries, assistance quotidienne à la messe, fréquence plus que mensuelle de la confession et de la communion. Le Chemin de Croix n'y est introduit qu'à partir de 1777. Le Collège Urbain, confié à des Recteurs et des professeurs de différentes familles religieuses, impose à ses pensionnaires des règles de vie du même genre¹¹. Nul doute qu'à leur retour, ces jeunes gens deviennent des propagandistes de cette spiritualité moderne. Bien que le séjour romain puisse offrir également l'occasion d'autres expériences : Giovanni Agemi, (Yûḥannâ Al-'Ujaymî), reçu au Collège Urbain en 1739, en fut expulsé en 1746 pour turbulence et indiscipline, après qu'on eut trouvé dans sa chambre deux ouvrages sortis de la bibliothèque sans autorisation, l'un anglais, l'autre hollandais, qui attaquent le dogme catholique. Il part en France, où il passe quelques années sans autorisation de la Propagande, avant d'être ordonné par Cyrille Tânâs, qui en fait un de ses principaux conseillers. Il s'engage par la suite aux côtés d'Athanas Jawhar, avant de se réconcilier avec le patriarche Théodose. Il acquiert une réputation d'érudition dans sa communauté, grâce à son *Takhtikûn*, ouvrage historique qui puise dans les meilleures références occidentales du temps (notamment le *Oriens Christianus* de Le Quien)¹².

¹⁰ Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.1, p. 41. Remarque du Recteur dans SOCG, 375, f.41rv, citée par Réginald GREGOIRE, «Costituzioni, visite apostolice e atti ufficiali...», art. cit., p. 191.

¹¹ Sarkis TABAR, *Fondation et premier siècle de vie du Collège Maronite*, op. cit., p. 159-178. Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.1, p. 157, règlements du cardinal Corsini, 1778. Réginald GREGOIRE, «Costituzioni, visite apostolice e atti ufficiali...», art. cit., p. 193-195. Maksimiljan JEZERNIK, «Il Collegio Urbano», art. cit., S.C.P.F. *Memoria Rerum*, vol.II, p. 283-298. Maksimiljan JEZERNIK, «Il Collegio Urbano», art. cit., *ibidem*, vol.I/1, p. 465-482.

¹² ACTA, 123, 3 septembre 1753, f.207v, 208r : les ouvrages incriminés sont

Les Maronites suivent les cours du Collège Romain, sans spécificité orientale. Les constitutions de leur établissement prévoient que ceux qui savent le latin doivent s'exprimer uniquement dans cette langue, et, à défaut, en italien, sauf pendant les vacances et les fêtes, où le syriaque peut être étudié, sur avis du supérieur. En 1629-1630, après un mémorial des étudiants qui insiste sur la nécessité de maintenir l'enseignement du «chaldéen» et de l'arabe, la Propagande désigne Abraham Ecchelensis pour l'assurer. Mais le Général jésuite Vitelleschi renouvelle la consigne de n'autoriser les conversations qu'en latin et en italien dans la maison. Toutefois, si le catalogue des 230 ouvrages qui composent la bibliothèque du Collège, établi par les cardinaux lors de leur visite de 1629-1630, est avant tout composé d'œuvres jésuites, un certain nombre de titres en arabe ou en syriaque figurent malgré tout dans la collection. Lors de l'inspection de 1645, il n'y a pas de professeur de langue orientale, le Recteur précisant que l'objectif est avant tout d'apprendre les idiomes en usage dans l'Eglise. En 1649 et 1678, l'enseignement du syriaque et de l'arabe est par contre assuré. Au XVIII^e siècle, on assiste à une prise de conscience de la nécessaire adaptation de l'éducation aux besoins du pays où les étudiants doivent retourner, leurs études accomplies. Aussi, les règlements de 1732, qui obligent toujours à s'exprimer en italien pendant les récréations, prévoient-ils une leçon d'arabe tous les jours, ou au moins trois fois par semaine, les élèves étant dispensés de certains cours au Collège Romain dans ce but. De plus, la formation liturgique syriaque des étudiants doit être assurée par leur assistance à plusieurs messes en cette langue durant la semaine, et leur participation au chœur les jours de fête. A cette époque, des charges d'enseignement et de direction dans le Collège sont confiées à des jésuites maronites. Jirjîs Benyamîn, l'un d'entre eux, rédige des directives et instructions pour la formation

ceux de Aenio Paleario, éditeur hollandais, et un traité de Riccardo Smisk, Anglais. SOCG, 743, f.16r, 20 janvier-10 mars 1750 : cette liste des «mauvais élèves» melkites du Collège Urbain signale que le personnage a été expulsé en 1746, et qu'il séjourne en France «*contro il dovere del suo giuramento*». SC, SIRI, 1, f.531r, 532rv, 535r, 2 octobre 1753, série d'accusations de Simon Şabbâgh, ancien de Rome, contre Agemi, depuis son retour. SC, MELCHITI, 10, f.129rv, Beyrouth, 18 mars 1772 et f.192r (arabe), 190rv (trad. ital.), 29 oct. 1779, le patriarche Théodose intercède pour lui auprès de la Propagande, assurant celle-ci de son repentir, et du rôle positif qu'il a joué après la déposition de Jawhar, et demandant une lettre de pardon; recommandation également de Germanos Adam, *ibidem*, f. 196r, 29 oct. 1779. Agemi, criblé de dettes, ne peut plus entrer dans aucune ville de Syrie, et envisage de se réfugier en chrétienté. C'est ce qu'il fait en 1780, puis meurt en Autriche en 1785 : Cyrille KARALEVSKY, «'Ajjêymî (Jean)», *DHGE*, 1, col. 1275-1276. Sur son œuvre, Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., vol. IV, T. II, p. 309-311.

en langue et culture orientales des jeunes de sa « nation » étudiants à Rome¹³.

Au Collège Urbain, les cours sont dispensés à l'intérieur de l'établissement, suivant le programme d'enseignement habituel. En principe, des leçons de syriaque, de grec, d'arabe, puis d'arménien, sont assurées. Mais au début du XVIII^e siècle, les étudiants se plaignent que deux séances par semaine, le soir quand ils sont fatigués, ne sont pas suffisantes. Les cardinaux imposent alors trois cours hebdomadaires, d'une demi-heure au moins chacun. De plus, lorsque les « nations » orientales ont acquis une église à Rome, les pensionnaires sont autorisés à s'y rendre pour suivre l'office dans leur rite. Les Syriens peuvent ainsi aller à la chapelle Saint-Ephrem, achetée en 1696 avec une partie des sommes réunies par Athanase Safar lors de sa tournée en Nouvelle Espagne (revendue en 1748), et les Melkites à Santa-Maria-in-Navicella, obtenue par les Shuwayrites le 23 juillet 1734¹⁴.

L'adaptation au régime du Collège est plutôt difficile. Nombreux sont ceux qui quittent avant la fin de leur cycle de formation. Parmi les Maronites, 33 sur 280 (plus de 10%) sont renvoyés pour non respect des règles ou inaptitude aux études. Environ 5% tombent gravement malades ou meurent pendant leur séjour romain. Au Collège Urbain, la proportion des échecs est encore bien plus forte, puisque 22 des 78 Orientaux (28%) que nous avons comptés sont licenciés pour les mêmes motifs.

Sur l'ensemble des deux siècles, les établissements connaissent des périodes de crise, à côté de moments où ils paraissent fonctionner normalement. Au Collège maronite, après les premières décennies sans difficultés apparentes, des plaintes se répandent contre les jésuites, accusés de maltraiter les élèves. Certains de ces derniers font parvenir des nouvelles alarmantes au Liban, au point que personne ne veut plus partir, et que le patriarche Maḥlūf écrit à Grégoire XV pour le prier de retirer l'établissement à la Compagnie (5 avril 1623). Un mémoire d'Ibrahîm Al-Haqilâni donne une image déplorable du sort des six candidats de 1620 : le premier, après six ans au Collège, a voulu se faire jésuite, mais a abandonné au bout d'un

¹³ Sarkis TABAR, *Fondation et premier siècle de vie du Collège Maronite*, op. cit., p. 159-188. Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.1, p. 48-54; p. 152-153, p. 180-190. Réginald GREGOIRE, « Costituzioni, visite apostolice e atti ufficiali... », art. cit., *passim*.

¹⁴ Maksimiljan JEZERNIK, « Il Collegio Urbano », art. cit., *S.C.P.F. Memoria Rerum*, vol.II, p. 283-298. Cyrille KARALEVSKY (alias J. CHARON), « L'Eglise grecque melchite catholique », *E.O.*, V, 1901-1902, p. 82-89. SC, SIRI, 1, f.616r-619r, « *Nota-Eredità Safar* ».

mois, et a regagné le pays après de nombreuses difficultés. Un autre perdit la vue, et rentra chez lui aveugle au bout de trois ans. Un troisième mourut après un an et demi à Rome. Quant à l'auteur du mémoire qui fit partie de la même promotion, il se plaint amèrement des vexations qu'il a dû subir, des calomnies contre les Maronites, des corvées humiliantes imposées par le préfet jésuite. D'après le même texte, un seul des 14 membres de la promotion de 1638 a achevé ses études. L'un d'eux fut renvoyé lorsqu'il tomba malade, et mourut en route. Un autre fut bastonné et perdit la vie des suites de ses blessures¹⁵. En novembre 1645, Jean Amieu a intercepté 45 lettres en karshûnî, provenant de Rome, destinées à brouiller les Maronites avec les Latins. Elles évoquent notamment les mauvais traitements subis par les enfants de la « nation », au Collège, présenté comme la ruine et l'oppression de ceux qui y étudient.

En décembre de la même année, 'Abd Al-Masîḥ arrive de Rome, afin de recruter des candidats pour les six places vacantes au pensionnat. Le patriarche en réunit cinq, mais l'un d'entre eux s'échappe, et retourne chez ses parents. Pendant que les quatre autres attendent à Saïda les trois Alépins qui doivent les rejoindre, une dispute éclate avec le capitaine du bateau qui ne veut les prendre, et les marchands « francs », qui reprochent qu'on débauche les enfants de leurs domestiques. Finalement, il faut renoncer, et les écoliers retournent chez eux. D'ailleurs, un seul est venu d'Alep¹⁶.

Plusieurs fois, les patriarches adressent des doléances à Rome au sujet de la tenue du Collège. Le 2 mars 1770, Yûsuf Istîfân affirme que l'établissement va de mal en pis. D'après lui, si le nombre d'étudiants est réduit à deux, ce n'est pas par manque de ressources, mais du fait de la mauvaise gestion de la maison. Il demande le rappel du jésuite maronite Verde (Sim'ân Hudayr), directeur spirituel et préfet des études jusqu'en 1751. Il remet en cause son successeur, Theodorus Honorati ('Adām) également issu de la « nation », accusé d'indif-

¹⁵ Istîfân AL-DUWAYHI, « Histoire des élèves du Collège Maronite de Rome », art. cit., p. 569. Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.1, p. 62-64, donne les extraits traduits du manuscrit Vat. Syr., 410. Sarkis TABAR, *Fondation et premier siècle de vie du Collège Maronite*, op. cit., p. 194-201.

¹⁶ ARSI, GALLIA, 95, III, f.563r-572v, Saïda, 19 février 1647 : Amieu parle de l'envoyé maronite 'Abd Al-Masîḥ, et du petit Joseph, Alépin. Istîfân AL-DUWAYHI, « Histoire des élèves du Collège Maronite de Rome », art. cit., p. 573, signale le départ de Yûsuf Ibn Al-Hâjj Jirjî Al-'Antûrî, futur jésuite et grand prédicateur. Voir le même personnage dans Sami KURI, « Vocations orientales à la Compagnie de Jésus aux XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles », *A.H.S.I.*, LVI, 111, 1987, p. 117-154. Nasser Gemayel place sans doute à tort son arrivée au Collège en 1651, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.1, p. 107, n.103.

férence au sort des élèves. En effet, deux étudiants seraient morts suite au retard apporté à les faire soigner¹⁷.

Dans ces circonstances, il n'est évidemment pas facile de trouver des candidats au départ, surtout que, (nous l'avons dit) ni le clergé oriental, ni les missionnaires, ne sont très enthousiastes pour envoyer des enfants à Rome, encore moins à Ravenne. Lorsque le jésuite Jean-Baptiste Corti vient au Mont Liban pour recruter des candidats en 1636, le pays est en guerre, toute la « nation » est enfuie dans les bois, et vit dans les grottes. De plus, le consul de Venise à Tripoli affirme qu'il est presque impossible de trouver un embarquement¹⁸.

Les parents eux-mêmes sont récalcitrants. C'est que ceux qui laissent partir un fils risquent gros en cas de dénonciation auprès des autorités. En 1661, les Syriens d'Alep Paulo Ciolac (Fath Allâh Shalaq) et Marco Caduso, sont conduits au Collegio Urbano par Murâd Shalaq, parrain du premier. En 1667, il est accusé devant la justice turque d'avoir vendu son filleul comme esclave. Les missionnaires craignent que l'affaire se tourne contre eux. La Propagande décide alors de renvoyer d'urgence les deux garçons, dont le cadî exige la présentation devant son tribunal dans un délai d'un an. Un autre Alépin, Tommaso Morgian (Tûmâ Murjân), qui a accompagné son fils à Rome en 1737, demande une recommandation de la Congrégation auprès du consul de sa ville, ayant à craindre, dit-il, pour ce fait, les représailles des « hérétiques »¹⁹. Le voyage lui-même n'est pas sans danger. En 1679, l'archevêque maronite de Nicosie est pris par les corsaires tripolitains au large de la Sicile, avec les trois enfants qu'il portait à Rome, et ils sont vendus comme esclaves sur la place publique. Grazia (Ni'ma) Nachet, Syrien d'Alep, entré au Collège Urbain en 1661, est capturé par les Barbaresques à son retour au pays en 1669, et racheté par les cardinaux de la Propagande l'année suivante²⁰.

¹⁷ ACTA, 141, 28 janvier 1771, 20, « Maroniti ». SC, COLLEGI VARII, 46, f.42rv, 57r. Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.1, p. 83. Critique des jésuites du Collège par les représentants du patriarche Georges, 1667, SOCG, 235, f.197rv, 198rv et f.228rv, *Sommario*.

¹⁸ SOCG, 118, f.123r, Qannûbîn, 27 juin 1639, J.-B. Corti; SOCG, 118, f.110rv, Marco Solderini, 2 oct. 1639. Georges 'Amîra évoque la réticence des parents : SOCG, 118, f.128rv, 131r, 10 fév. 1639. En 1685, le patriarche Duwayhî affirme qu'on ne peut envoyer des enfants tout le temps : SC, MARONITI, 1, f.206-207, 10 fév. 1685 (trad. ital.).

¹⁹ COLLEGE URBAIN, *Registro dei nomi, cognomi, ecc...*, VII, I. SOCG, 240, f.160-161, Nicolas Poirresson, Alep, 15 avril 1667; SC, SIRI, I, f.442r, 1737.

²⁰ SC, MARONITI, 1, f.2, ss. d.; *ibidem*, f.186-187, 26 oct.1679; *ibidem*, f.188-189, le patriarche demande qu'on vienne à leur secours (30 sept.1680). SOCG, 424, f.218r, Tripoli de Barbarie, 16 juin 1670; SOCG, 438, f.55r, Alep. En 1717, Nicolas Churi (Khûrî) « Ruma », de Lattaquié, (lui-même ancien du Collège Urbain?) qui

Peut-être l'âge de l'arrivée à Rome joue-t-il dans la réussite et dans l'adaptation à la vie du pensionnat. Nous ne le connaissons pas toujours, et les indications dont nous disposons ne sont évidemment pas très fiables. Elles permettent cependant de fournir des ordres de grandeur. L'accueil au Collège Maronite se situe entre 7 et 22 ans, si on exclut le Syrien André Akhijân, cas exceptionnel, reçu à 35 ans. Mais près des trois quarts (93 sur 130) arrivent entre 9 et 13 ans. (9 ans : 17; 10 ans : 25; 11 ans : 18; 12 ans : 18; 13 ans : 15; 20 ont entre 14 et 17 ans; 7 seulement ont 18 ans ou plus). L'âge moyen d'entrée s'élève au XVIII^e siècle, sans doute parce qu'à cette époque, les candidats ont déjà suivi un enseignement dans les écoles locales avant d'être envoyés à Rome, comme le prescrit d'ailleurs le règlement de 1732, à un moment où les jésuites débutent leur collège de 'Ayntûra.

Les constitutions du Collège Urbain fixent entre 14 et 18 ans les limites d'âge pour l'accueil des candidats²¹. Les 47 étudiants pour lesquels nous avons trouvé une indication, ont été admis entre 9 et 27 ans. Mais la règle est en gros respectée, puisque la moyenne est beaucoup plus élevée que chez les Maronites. Près des trois quarts de ces pensionnaires (34 sur 47) ont été reçus entre 13 et 18 ans (13 ans : 4; 14 ans : 5; 15 ans : 5; 16 ans : 8; 17 ans : 6; 18 ans : 6; 5 seulement dépassent cet âge, et 7 ont moins de 13 ans.). Ici, l'âge à l'arrivée tend plutôt à diminuer au XVIII^e siècle, pour correspondre, comme chez les Maronites, au temps d'achèvement d'un premier cycle d'études élémentaires suivi sur place. Nous avons observé (*Annexe 1*) que le niveau d'étude s'élevait progressivement parmi les 32 candidats pour lesquels nous avons trouvé une appréciation de leurs performances linguistiques à leur arrivée à Rome, puisqu'ils ont été au moins initiés à la lecture et à l'écriture avant leur départ. Une formation et une présélection sur place peut aussi justifier le fait que les appréciations sur les étudiants deviennent plus élogieuses au cours du XVIII^e siècle. Yûsuf Bâbîla (Giuseppe Papilla), la plus jeune de toutes les recrues, arrivé en 1712 à 9 ans, et sachant déjà un peu lire et écrire l'arabe et l'italien, soutient une thèse de philosophie en 1722, et de théologie en 1725, dont il est dit qu'elles sont plutôt de maître que d'élève²².

a conduit son neveu Salomon à Rome, est pris par les pirates, et passe cinq ans comme esclave à Alger, où il est libéré grâce aux aumônes de la Propagande : SC, MELCHITI, 1, f.366r.

²¹ Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.1, p. 147-148. Maksimiljan JEZERNIK, « Il Collegio Urbano », art. cit., *S.C.P.F. Memoria Rerum*, vol.I/1, p. 465-482.

²² COLLEGE URBAIN, *Registro dei nomi, cognomi, ecc...*, VII, I.

BILAN D'UNE ÉDUCATION : LA DIFFICILE INTÉGRATION

L'utilité de ces collèges, et de ceux qui en sortent, est régulièrement mise en cause, par la Propagande elle-même, par les missionnaires ou par les Orientaux. Un des reproches les plus habituels est que les meilleurs étudiants trouvent une situation en Europe, et ne retournent pas au pays, ou entrent chez les jésuites. Les souverains pontifes ont imposé un serment aux élèves des Collèges, par lequel ils s'engagent à ne pas se faire religieux dans une congrégation, et à rejoindre leur patrie pour y faire la mission, en envoyant tous les deux ans une *lettera di stato*, un rapport d'activité. Ces dispositions n'ont pas été faciles à faire appliquer²³.

La Compagnie de Jésus accueille 7 étudiants maronites du Collège des Néophytes, puis de celui de la « nation » à la fin du XVI^e siècle, mais trois d'entre eux abandonnent après les premiers vœux. Douze Maronites anciens du Collège entrent chez les jésuites pendant les deux siècles suivants, de même que deux pensionnaires du Collège Urbain. Après des études romaines, un Maronite devient dominicain, un autre franciscain, et un Melkite alépin, carme. Ils ne représentent pas en fin de compte une forte proportion. Mais il est vrai que quelques-uns de ces personnages étaient les plus brillants de leur *tâ'ifa*. L'Alépin Yûsuf 'Aynûrî (Giuseppe Anturini, 1634-1686), s'est illustré comme prédicateur en Italie. « On le vit dans la plupart des chaires de Rome, et il s'attira l'amitié de ses nobles et de ses chefs », écrit de lui Duwayhî. Lorsque les notables maronites s'adressèrent au Général des jésuites pour demander son renvoi au pays en 1664, celui-ci refusa. Jirjis Ibn Sarkîs 'Ubayd (Georges Benyamîn) a achevé de brillantes études en 1683. Dès l'année précédente, il avait demandé son admission dans la Compagnie, qui lui fut accordée par la Propagande, à condition de servir d'abord trois ans au pays. Il exerce des fonctions paroissiales, prêche et enseigne jusqu'en 1690, où il se rend à Alep, auprès du supérieur des jésuites. Le patriarche Duwayhî le convoque alors, et l'oblige à accepter l'archevêché de Ehden. En 1704, en 1709, il demande aux papes de pouvoir enfin suivre sa vocation, mais la réponse est chaque fois négative. Ce n'est finalement qu'en 1713, après son éloignement du Liban, pour le rôle qu'il a joué dans la déposition du patriarche 'Awwâd,

²³ Sarkis TABAR, *Fondation et premier siècle de vie du Collège Maronite*, op. cit., p. 124, p. 230-238. Maksimiljan JEZERNIK, « Il Collegio Urbano », art. cit., S.C.P.F. *Memoria Rerum*, vol. I/1, p. 465-482. Urbano CERRI, *Etat présent de l'Eglise romaine dans toutes les parties du monde...*, op. cit., p. 139-141, est beaucoup plus critique envers les établissements tenus par les jésuites qu'envers le Collège Urbain (p. 293-294). SC, COLLEGI VARII, 45, f.303rv, 304rv, note, à propos des Maronites qui ne retournent pas au pays (le patriarche 'Awwâd). Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 141-144.

que sa demande est acceptée. De 1717 à 1740, il continue d'ailleurs à servir sa *tâ'ifa*, comme Préfet des études au Collège Maronite²⁴.

Nous avons relevé 37 élèves de cet établissement qui ont préféré vivre en chrétienté, parfois après un séjour en Orient (soit 13% du total), tandis que 11 anciens du Collège Urbain ont fait le même choix (14%), sans compter, chez les uns et chez les autres, ceux qui sont retournés temporairement en Occident, employés comme émissaires de leurs « nations » respectives en Italie, en France ou à Vienne. Beaucoup ont trouvé à s'embaucher comme professeur de langues orientales, à Rome, à Paris ou ailleurs. Ils sont bien connus. D'autres, plus obscurs, ont fini misérablement. Les archives donnent assez de détails sur cette recherche, souvent mesquine, de la sinécure, que, une fois acquise, il faut savoir conserver, loin des persécutions et des misères subies au pays²⁵.

Car une des difficultés des anciens élèves de Rome, est celle de leur intégration à leur retour. Dix, douze ans, de jeunesse passés dans le milieu artificiel d'un pensionnat romain ne préparent pas forcément à la vie dans une ville syrienne ou dans les montagnes, si répulsives pour les Européens de cette époque.

Giuseppe Fautiano (Yûsuf Ibn Fatyân) raconte son arrivée à Saïda en 1631, après six années passées à Rome. Sortant de la table du consul qui l'a très bien traité, il se pavane dans les rues « bien vêtu à la romaine ». Il passe toute la journée ainsi, allant jusqu'à un mille de la ville, suivi par la population. Les paysans murmurent contre lui, craignant (à tort, à son avis) que les autorités prennent ombrage de ce présomptueux comportement²⁶.

Antûn Khabbiyya (Antonio Kobié, Cubié) appartient à une bonne famille sacerdotale de Melkites damascains, très attachés aux jésuites de la ville. Son grand-père Khalîl est célèbre comme prédicateur favorable aux Latins. Son père Hannâ (Giovanni), prêtre également, perd tous ses biens pour son engagement contre le patriarche Sylvestre, et doit se réfugier au Liban en 1725. Antûn est reçu au Collège Urbain en 1723, à treize ans. Il est jugé capable, mais s'adapte visiblement très mal. Il se plaint de tout le monde, et déprécie tout, dit le registre du Collège. Il termine sa philosophie, et fait quelques mois de théologie, mais il n'étudie pas, et passe son temps

²⁴ ARSI, GALLIA, 96, II, f.214v-215r (latin), f.215v (arabe). Sami KURI, « Vocations orientales à la Compagnie de Jésus... », art. cit. Istîfân AL-DUWAYHI, « Histoire des élèves du Collège Maronite de Rome », art. cit.

²⁵ Pierre RAPHAEL, *Le rôle du Collège maronite romain dans l'orientalisme, XVII-XVIII^e siècles*, Beyrouth, 1950, 189 p. Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., *passim*.

²⁶ SOCG, 106, f.261rv, Saïda, 10 mai 1631.

à peindre, ayant été autorisé à le faire pour fixer sa tête chaude. Il demande finalement à repartir le 5 mai 1732, évoquant des problèmes de santé, la mort de sa mère, la prison pour son père. Son comportement au Collège explique sans doute qu'il obtienne sans problème licence d'interrompre ses études. Arrivé au pays, il trouve les catholiques de Damas déchirés, notamment entre partisans et adversaires du franciscain Tommaso Diaz di Campaja. Il soutient ce dernier, et écrit en sa faveur aux cardinaux (18 octobre 1732), alors que son père avait été son plus ardent adversaire. Deux ans plus tard, Pietro Simonetti, un autre disciple de Rome, signale sa présence à Alep où il est venu vendre ses peintures. Il s'est marié entre-temps. Il ne cesse de répandre des calomnies sur les cardinaux, sur les femmes européennes, sur les missionnaires. Le Gardien franciscain, qui avertit également la Congrégation, dit qu'il utilise le peu de science acquise à Rome pour critiquer et censurer le rite latin, discrediter les missionnaires, divertir les pénitents de se confesser à eux et d'aller dans leurs églises. Le religieux le menaçant d'écrire à Rome, il répond en plaisantant qu'il le fera aussi, et menace à son tour. C'est selon toute vraisemblance le même personnage dont l'Anglais Richard Pococke apprécie la compagnie, lorsqu'il dîne au café à Damas, vers la même époque. On le retrouve («*Shanmâs Anṭûn*») en 1744, signalé comme «*cattivo sogetto, et di malissima reputazione*», par le délégué apostolique Emmanuel de Saint-Albert venu dans la ville pour imposer les décisions romaines à Tommaso Diaz et ses partisans. Il est chargé de porter au représentant de Rome un message de bienvenue, perfide et inquiétant, de la part de Mikhâ'il Ibn Tûmâ, procureur du patriarche «hérétique». En 1760, il exerce la médecine dans sa ville, d'après le rapport du Gardien de la Terre Sainte²⁷.

Plusieurs biographies d'anciens élèves, du Collège Maronite ou du Collège Urbain, démentent ainsi les espoirs qu'on avait placés en

²⁷ COLLEGE URBAIN, *Registro dei nomi, cognomi, ecc...*, VII, I. SC, MELCHITI, 2, f. 41rv, 42r, Constantinople, 8 fév. 1726, réponse de l'ambassadeur à une recommandation du père d'Anṭûn. La lettre de ce dernier, de juin/juillet 1728 est la dénonciation la plus violente arrivée contre Tommaso Campaja à la Propagande : CP, 75, f.106v-113v, *sommario*. Lettres d'Anṭûn en faveur du même : CP, 80, MELCHITI, f.162r; f.163rv, 18 oct. 1732. SC, MELCHITI, 2, f.31rv et 39rv, 1725. SC, MELCHITI, 3, f.5rv, 6r, 26 fév. 1734, Pietro Simonetti; *ibidem*, f.8rv, Giuseppe da Montaldo, 4 mars 1734. ACTA, 102, 5 mai 1732, 5, «Collegio Urbano». CP, 83, MELCHITI, f.389v, Emmanuel de Saint Albert, Tripoli, janvier 1745. Richard POCOCKE, *Voyages de Richard Pococke en Orient...*, op. cit., vol. 3, p. 376. Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 214. SOCG, 743, f.16r, liste de 9 Melkites partis du Collège Urbain entre 1724 et 1746, qui sont tous des échecs.

eux en les envoyant en chrétienté, et montrent les limites de l'éducation romaine pour la formation de propagandistes du catholicisme.

Dans son rapport sur les missions, Urbano Cerri affirmait qu'un clergé indigène déchargerait la Propagande de l'entretien de missionnaires. Cette assertion ne se vérifie en aucune façon au Proche-Orient. Le manque de ressources des jeunes ecclésiastiques à leur retour de Rome les place souvent devant le dilemme de rester fidèles à leur serment en survivant dans la misère, ou de s'intégrer en abandonnant toute tâche apostolique. Nous avons vu que les cures sont attribuées en tenant compte de l'avis des habitants, et des traditions familiales. Aussi, les « Romains » ne trouvent-ils pas toujours une paroisse à desservir, et attendent-ils parfois des années avant d'être ordonnés. De plus, les prêtres doivent travailler de leurs mains pour subsister. Cette situation est dénoncée par les missionnaires, qui supplient la Propagande d'assurer une pension à ses anciens élèves, pour les dégager des préoccupations matérielles, et leur permettre de faire fructifier leur éducation. Les projets d'école au Liban, du temps de Georges 'Amîra (vers 1630-1635), que nous avons évoqués plus haut, répondent au souci d'employer utilement les disciples de Rome, tout en leur offrant un revenu²⁸.

Pour les Melkites et les Syriens, la réintégration est encore plus difficile que pour les Maronites. En effet, il s'agit souvent d'individus choisis par les missionnaires, ou conduits à Rome sur la simple initiative de leurs parents, sans approbation de la hiérarchie de leur Eglise. Lorsque celle-ci est hostile à l'union, leur retour se passe d'autant plus mal. Teodoro d'Aut, ('Abd Allâh Ibn Dawûd), est le fils d'un cordonnier melkite d'Alep, père de quatre enfants, qui, après avoir été faussement déclaré converti à l'islam, a été condamné à la décapitation pour ne pas avoir voulu renier sa foi. Son supplice, le 28 juillet 1660, largement raconté par les missionnaires, a frappé les Alépins. 'Abd Allâh est admis au Collegio Urbano l'année suivante, et y fait de bonnes études, jusqu'en 1673. En octobre de cette année, il écrit qu'arrivé à Alep, il n'a pu se faire ordonner, sa *tâ'ifa* étant à ce moment en pleine compétition pour la désignation d'un patriarche. Celui des Syriens, catholique, présent dans la ville, n'a pas cru pos-

²⁸ Urbano CERRI, *Etat présent de l'Eglise romaine dans toutes les parties du monde...*, op. cit., p. 298-299. SOCG, 104, f.219rv, 221r, 25 fév. 1634, Jacques de Vendôme. SOCG, 118, f.128rv, 131r, 10 fév. 1639, Georges 'Amîra. SOCG, 422, f.544r-545r, réponse au questionnaire de la S.C.P.F., points 56, 87; SOCG, 423, f.178r-195r, *idem*, point 61. SC, MARONITI, 1, f.33-34, Antoine Resteau, Saïda, 1657. SC, SIRI, f.558rv, 561r, Alep, 4 juillet 1672, J.-Baptiste de Saint-Aignan. SC, COLLEGI VARII, 45, f.303v, 304r, réflexions du patriarche Ya'qûb 'Awwâd et d'Assemani sur la question. ACTA, 140, 2 avril 1770, f.82v-85r, lettres de Giuseppe Pappilla et de Germano Adam, anciens de Rome, sur le fait qu'ils sont tenus à l'écart des charges paroissiales lucratives, parce qu'ils n'appartiennent pas aux moines.

sible de suivre les consignes de la Propagande, lui demandant de lui conférer le sacerdoce, sachant que les « Grecs » ne le lui pardonneraient pas. En attendant, 'Abdallâh écoute la messe chez les « Francs », et travaille dans la soie. Il retourne à Rome et fait sa profession chez les carmes en 1677, sous le nom de David di San Carlo. Il exerce ensuite pendant vingt ans au Collegio San Pancrazio, comme lecteur de langues orientales, procureur et recteur, avant d'être envoyé comme ambassadeur extraordinaire à la Porte, puis comme visiteur apostolique à Constantinople. Il est désigné comme Vicaire apostolique à Smyrne en 1713²⁹. Un autre disciple alépin de la Propagande, le Syrien Giacomo Effesio, revenant dans sa ville la même année que 'Abd Allâh, rapporte qu'il s'est fait ordonner diacre dès son retour pour résister aux pressions de sa famille, qui voulait le convaincre de se marier le soir même de son arrivée. Il ne peut cependant rester sans métier, et partage son temps entre la boutique, l'étude et la prière. En 1680, François Piquet demande qu'on lui accorde une pension pour qu'il cesse de travailler, et se consacre à apprendre le syriaque dans la maison patriarcale. Mais Giacomo Effesio estime que les 50 écus par an promis ne sont pas suffisants pour faire vivre son père et sa sœur, et qu'en exerçant son métier (de tisserand), tout en donnant des cours d'italien aux Anglais, il gagne entre 200 et 300 écus dans l'année. Il faut dire qu'en 1677, le patriarche André Akhijân est mort, et Giacomo, dont le nom a été prononcé pour lui succéder, ne parvient pas à surmonter l'antipathie qu'il éprouve, à l'encontre du nouveau prélat syrien catholique Ignace-Pierre Shahbaddîn, contre lequel il mène des cabales, jusqu'à ce qu'il soit appelé à Rome en 1690. Il comparaît alors devant le Saint-Office, qui n'a apparemment pas de charge contre lui, mais des lettres d'Alep demandent qu'on empêche son retour. Ayant enfin obtenu l'autorisation de quitter la ville, il demande en janvier 1696 aux cardinaux une pension de six écus par mois pour faire une école. Ceux-ci lui répondent prudemment de commencer d'abord à enseigner³⁰.

²⁹ ARCD, Plut 245, A 2, p. 58-61. SC, SIRI, 1, f.232 rv, 20. 10. 1673. ACTA, 83, 13 nov. 1713, f.634v-638r. Acace COUSSA (Akâkyûs Kûsâ) (édit.), *Les martyrs d'Alep (Shuhadâ' Ḥalab)*, op. cit., p. 3-29. Réponse de la Congrégation au consul Piquet à propos de la réception de 'Abd Allâh au Collège, *ibidem*, p. 11-12.

³⁰ COLLEGE URBAIN, *Registro dei nomi, cognomi, ecc...*, VII, I. SC, SIRI, 1, f. 221rv, 1673; *ibidem*, f.221rv, 10 avril 1673. SOCG, 462, f.598rv, 602r, Jean-Baptiste de Saint-Aignan suggère que Giacomo Effesio pourrait être le bon candidat pour succéder à André Akhijân; voir aussi la note complémentaire, assez élogieuse, f.601r. SOCG, 473, f.56rv, 65rv, 9 nov. 1678. SOCG, 481, f.7rv, 12v, 26 sept.1680. SOCG, 517, f.340rv, 4 mai 1694, *sommario*; SOCG, 518, f.135rv, 136r, autobiographie du personnage; 136v, note complémentaire du Secrétaire. ACTA, 66, 30 janvier 1696, 16, «Soria». Revenu à Alep, il est tenu pour un personnage inquié-

Pietro Simonetti appartient à une famille *rûm* catholique de la même ville. Son frère, Yûsuf, appelé le «teinturier», ordonné prêtre par Athanase Dabbâs, fait la doctrine aux enfants, et confesse les deux sexes. Pietro est reçu au Collège en 1714, vers l'âge de 15 ans. Il revient en 1725, au moment où le patriarche Sylvestre, arrivé le 5 novembre de cette année, s'attaque violemment aux tenants du catholicisme et s'aliène la majorité des Melkites alépins. Il vit caché pendant un an, tandis que son frère se réfugie au Kisruwân. Il ne peut devenir prêtre, et gagne sa vie en allant de maison en maison pour donner des leçons d'arabe et d'italien. Deux ans plus tard, lorsque l'évêque Gharîghûryûs (Grégoire d'Héraclée) désigné par Constantinople, exige de tous les *Rûm*-s d'Alep, de souscrire une déclaration antilatine, il figure parmi les résistants. Livré au pacha, il passe une semaine en prison, et subit la torture. Il rapporte qu'après sa libération, il a passé trois mois avec des fièvres et des délires.

En 1729, Giuseppe Assemani, à Rome, averti que le même Pietro Simonetti instruit des juifs, demande aux cardinaux de le lui interdire, pour éviter qu'ils se mettent à concurrencer les chrétiens au service du consul et des marchands «francs», lorsqu'ils auront appris l'italien. Il répond :

«Les Messieurs Maronites me voyant enseigner aux juifs, m'ont dit d'abandonner l'éducation des juifs, car, s'ils apprennent la langue, ils viendront prendre nos emplois, et nous priveront de notre pain. Entendant cela, je promis de les laisser, quand les Messieurs Maronites voudront m'entretenir, ou voudront mettre leurs enfants à étudier à la place des juifs susdits.

...Je ne sais pas faire d'autre emploi, et vivre en l'air, cela ne se peut; leurs enfants, ils les mettent chez les pères de Terre Sainte, ou chez les P.P. carmes, parce qu'ils enseignent gratis. Si je n'ai pas voulu laisser les Juifs, c'est qu'avec eux je gagne sept ou huit piastres par mois...»³¹.

tant par les missionnaires : SOCG, 529, f.201r, 205r, *sommario* (1698); SOCG, 530, f.283rv, 284r, 27 janvier 1698.

³¹ COLLEGE URBAIN, *Registro dei nomi, cognomi, ecc...*, VII, I. ACTA, 101, 19 février 1730, 38, «Greci Melchiti», petite biographie de Giuseppe Simonetti. CP, 80, MELCHITI, f.118r-119r, Pietro Simonetti, Alep, 26 mars 1732 : «*gli Signori Maroniti vedendomi insegnar alli ebrei, mi dissero di tralasciar l'educatione delli ebrei, perche imparando essi la lingua veranno a pigliar i nostri posti, e ci privarano del pane. Sentendo io questo, gli promissi di lasciar gli, ogni volta che gli Signori maroniti vogliono mantenermi, o pur metter vogliono i loro figlioli ad erudir gli in luogo de sudetti ebrei*» ...«*altro impiego non so fare, e viver in aria non si puo, i loro figlioli gli mettono apresso de padri di terra santa, o p.p. carmelitani, perche là gratis imparano. Si che non ho voluto lasciar gli ebrei, perche sopra d'essi guadagno sete otto piastre il mese...*» SC, MELCHITI, 2, f.149rv, 150rv, le même, 4 avril 1729; *ibidem*, f.174v, note d'Assemani. Nâwufîṭûs IDLIBI (EDELBY), *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn*, op. cit., p. 141-152.

En 1733, une note indique que Pietro Simonetti est à Alep depuis huit ans, à peu près sans résultat, puisqu'il n'a pas été élevé à la dignité sacerdotale, qui lui permettrait de bien remplir ses fonctions de disciple de la Propagande. Les cardinaux sont priés d'intervenir auprès de l'évêque Maksimûs Al-Hakîm, désigné peu avant, pour le faire ordonner. Mais le 14 août 1737, l'intéressé répond à la lettre de la Congrégation du 19 septembre 1733, que s'il était prêtre, il devrait abandonner la fonction lucrative d'enseignement des langues, qui lui permet de surcroît de parler de religion dans les familles. Les titulaires du sacerdoce au contraire, condamnés à vivre de la charité de leurs quelques pénitents, sont dans la misère. De plus, un autre disciple de la Propagande, Nicolas Cari (Qârî), admis au Collège avec de nombreux certificats attestant de son courage pendant les persécutions anticatholiques, est revenu au pays cette année-là, après avoir été ordonné prêtre à Rome. L'évêque Maksimûs Hakîm a plutôt mal accueilli le nouvel arrivé, lorsque celui-ci s'est prétendu missionnaire, exempté de la juridiction ordinaire :

«Sachez qu'il n'est pas possible que j'accepte un prêtre qui n'a pas été ordonné dans mon église et au titre de celle-ci, pour des motifs légitimes connus et évidents pour tous depuis déjà quelque temps : d'autant plus pour vous accepter vous, dont j'entends que vous êtes odieux au peuple».

En conséquence, il lui a refusé toute faculté, et lui a conseillé de rester tranquille dans sa chambre. Mais Nicolas Cari ne s'est pas soumis, et a confessé quelques personnes, ce qui a provoqué une levée de bouclier. L'évêque maronite, puis les autres prêtres et missionnaires, ont obligé ses pénitents à réitérer le sacrement. Les Pères de la Terre Sainte ont au contraire pris sa défense. Et Maksimûs Hakîm, lui-même peu assuré à ce moment-là sur son siège épiscopal, s'est senti obligé de se justifier auprès des cardinaux³².

³² SC, MELCHITI, 2, f.681r, note. SC, MELCHITI, 3, f.536rv (arabe), Maksimûs Hakîm, 31 déc. 1738; f.537r-539v (trad. ital.) : «*Sappiate, che non è possibile che io accetti nella mia chiesa veruni sacerdote che non sia ordinato in essa a titolo di essa, e cio per motivi legitimi noti e palesi a tutti gia da qualche tempo : molto piu per accettar voi, che sento siate esoso al popolo*».; *ibidem*, f.534r (arabe), lettre circulaire de Maksimûs à ce sujet, f.540r (trad. ital.); *ibidem*, f.565rv, 566r, Pietro Simonetti, 14 août 1737; *ibidem*, f.503r, 504r(arabe), 23 août 1737, f.501rv, 502r (ital.), 14 août 1737, certificats en faveur de Nicolas Cari, avec 200 et 100 noms, tous écrits de la même main; *ibidem*, f.439-500, Nicolas Cari, 14 août 1737. Giuseppe Papilla, arrivé à Saïda en 1726, ne peut y exercer sa fonction, l'évêque étant «hérétique» : CP, 76, MELCHITI, f.417rv. L'Arménien Antonio Cubbé, parti du Collège en 1753, d'une des principales familles d'Alep, écrit qu'il est au Liban, ne pouvant se rendre sans risque à Alep : ACTA, 124, 9 sept. 1754, 4, «Armeni».

DES MISSIONNAIRES ORIENTAUX

La Propagande n'a pas été insensible à la question de l'entretien matériel de ses disciples, et leur a parfois accordé une pension (pas toujours versée à l'échéance), ou un secours exceptionnel. Istifân Duwayhî, qui quitte Rome le 3 avril 1655, est ordonné prêtre l'année suivante, et exerce sa fonction de «missionnaire apostolique» avec une provision de la Congrégation. Il lui adresse ponctuellement une *lettera di stato* annuelle, de 1658 jusqu'à son pèlerinage à Jérusalem et sa désignation comme évêque de Chypre, en 1668. (voir celle du 16 juillet 1659, Annexe 2). Ses trois premières années, il les a passées chez lui, à Ehden, où, comme au Kisruwân en 1658-1659 (Annexe 2), il a prêché, instruit le clergé, écrit ou recopié des livres. Il a ouvert une école, où il a enseigné gratuitement le syriaque, la doctrine chrétienne et les bonnes mœurs. Douze de ses disciples ont été admis aux ordres ecclésiastiques, et d'autres y auraient été reçus, si les circonstances l'avaient permis. Après cinq mois passés à Alep et un an au Kisruwân, il part, sur ordre du patriarche, visiter les terres du sud, les districts du Shûf, de Saïda, de la Biqâ'a, de Galilée, de Marj 'Ayûn, de Wâdî Al-Taym, et d'autres... Dans ces zones mixtes, où les Maronites sont dispersés parmi les Druzes, les Sunnites et les Melkites, il doit notamment faire accepter à ces derniers (et peut-être à ses propres fidèles) que son Eglise, suivant le calendrier grégorien, commence les jeûnes et fête Pâques avant les autres chrétiens, avec un décalage de cinq semaines cette année-là. Il instruit les prêtres sur les sacrements, et pourvoit les paroisses vacantes de curés. Il règle des litiges vieux de 15, voire de 30 ans, et donne la confession et la communion à des personnes qui n'ont jamais vu de prêtre. Un tiers de la nuit est employé à enseigner. A son retour, les gens de Ehden prient le patriarche de leur envoyer l'enfant du pays. Il s'installe alors avec un moine près du village, dans le monastère ruiné de Saint Jacques l'Ethiopien, dont il ne reste que l'église et deux cellules, et il se propose de le restaurer. L'année 1661 est terrible. Il passe le Carême à exhorter le peuple à la pénitence, à la fréquentation des sacrements, pour se libérer des fléaux envoyés par Dieu pour ses péchés. A partir de novembre 1661, il est envoyé par le patriarche au service de la paroisse de Ardé, près de Tripoli. Malgré les fièvres qui l'assaillent presque sans discontinuer, il monte sur sa jument et parcourt les «*villagi e giardini*» où les habitants vivent dispersés, pour donner les sacrements aux malades, qui sont très nombreux cette année-là. Aucun, dit-il, n'est mort sans se confesser, communier et recevoir l'extrême-onction. L'église est ruinée. Il parvient à réunir auprès des habitants de quoi entretenir un curé. Celui-ci est nommé pour Pâques 1662, instruit par lui, et pourvu de livres. A Quasimodo, les fidèles tentent vainement de le retenir lorsqu'il dé-

cide de quitter la paroisse, pour aller se soigner dans les montagnes. A Ehden, il recommence à réunir les enfants pour leur enseigner le syriaque. Puis il accompagne les notables d'Alep qui sont venus supplier le patriarche de l'envoyer dans leur ville. Le Préfet de la Propagande, apprenant ce transfert, lui écrit en 1665 que sa mission est au Mont Liban, et qu'il doit y retourner. Il répond qu'il n'est pas venu de son plein gré, et que d'autre part la ruine du pays et la fuite des habitants ne lui permettraient pas d'y exercer son apostolat. A Alep, où il demeure jusqu'à son accession à l'épiscopat en 1668, il ouvre immédiatement une école, pour retirer les enfants de sa *tâ'ifa* aux prêtres «hérétiques» chez lesquels ils étudiaient. C'est lui qui commence le registre de baptêmes de sa paroisse. Il prêche dans son église tous les dimanches et fêtes, et les chrétiens de toute confession viennent l'entendre. Le patriarche Makâryûs Al-Za'îm et son clergé lui demandent des copies de ses sermons, et en répètent une douzaine dans l'église des *Rûm*-s. Il dispute avec eux de la réalité du purgatoire, de la procession du Saint-Esprit et de la primauté du pape. Il est chargé de répondre au patriarche syrien «hérétique», qui a composé un texte sur les preuves d'une seule nature dans le Christ, et rédige un traité sur le quatrième concile de Chalcédoine. Nous avons déjà signalé sa critique à l'égard des méthodes des missionnaires latins et du consul Piquet, qui, ces années-là, séduisent les Syriens par l'argent³³.

Istifân Al-Duwayhî est une personnalité peu ordinaire, formée aux méthodes occidentales, mais particulièrement attachée à sa «nation». Lorsqu'il apprend qu'un nouveau secrétaire de la Propagande vient d'être désigné, il lui envoie le 1^{er} mars 1662 un aperçu de l'histoire des Maronites et de leur situation actuelle, pour l'éclairer. Et quand le consul d'Alep lui écrit pour lui proposer de se porter volontaire pour les Indes, où lui-même doit se rendre, il répond qu'il ne peut disposer de sa personne, à cause du serment qui le lie à la Congrégation. De plus, il n'a ni la langue, ni la disposition pour ces missions, et se juge utile à ses compatriotes³⁴.

³³ Résumé biographique par Duwayhî lui-même dans Istifân AL-DUWAYHI, «Histoire des élèves du Collège Maronite de Rome», art. cit. SOCG, 235, f.52rv, 53r, 16 sept. 1658; *ibidem*, f.56rv, 57r, Kisruwân, 16 juil. 1659; *ibidem*, f. 72rv, 73r, Ehden, 8 juin 1660; *ibidem*, f.80rv, 81r, Tripoli, 28 déc. 1660; *ibidem*, f.88rv, Tripoli, 7 avril 1661; *ibidem*, f.119rv, Tripoli, 20 avril 1662; *ibidem*, f.121rv, même lieu, même date; *ibidem*, f.156rv, Tripoli, 21 nov. 1662; *ibidem*, f.162rv, Alep, 3 fév. 1664; *ibidem*, f.166rv, Alep, 30 juin 1665; *ibidem*, f.169rv, 170r, Alep, 11 oct. 1664; *ibidem*, f.180rv, Alep, 21 nov. 1666; *ibidem*, f.182rv, 187r, Alep, 23 oct. 1665; *ibidem*, f.183rv, Alep, 23 oct. 1665; *ibidem*, f.184r, même lieu, même date; *ibidem*, f.208rv, Alep, 25 nov. 1667; *ibidem*, f.224r, Ehden, 24 juillet 1668.

³⁴ SOCG, 235, f.78rv, 79r, Tripoli, 1^{er} mars 1662. *Ibidem*, f.80rv, 81r, Tripoli, 28 déc. 1660.

D'autres anciens de Rome exercent leurs fonctions de «missionnaire apostolique», et bénéficient d'un soutien financier de la Propagande. En 1727, à l'occasion d'une donation, les cardinaux examinent la proposition de constituer une équipe de douze missionnaires, anciens du Collège maronite, qui seraient gratifiés d'un traitement annuel. Le but du projet est d'offrir une structure aux anciens de Rome, dont il est dit à nouveau qu'ils ne trouvent généralement pas de chef qui les dirige, pas de lieu où se rendre, et pas d'argent à leur retour. Mais la pratique de la Congrégation, est-il rappelé, veut que les élèves des collèges soient à la disposition de l'ordinaire, qui doit veiller à les entretenir, car tous les revenus du dicastère ne pourraient suffire à verser une pension à chacun de ses anciens disciples. Pour éviter les désordres, c'est au patriarche de choisir des enfants de familles aisées, qui pourront subvenir à leurs besoins. Finalement, 12 des 24 disciples de Rome qui séjournent en Syrie sont organisés sous l'autorité d'un préfet (Simone Fortunati, Sim'ân Ibn Sa'ad Al-Faghâlî). Le territoire est réparti entre eux, avec une précision géographique plutôt étonnante, comprenant des lieux qui jusque là n'avaient presque jamais été mentionnés, comme Lattaquié et Jabla, Homs, Baalbek et Dayr Al Qamar. De Damas, le Syrien Sulaymân doit visiter Nabk, Qâra «et autres terres». A partir d'Alep, Donato Aldoense (Rizq Al-Duwayhî) est chargé de s'occuper de Payâs, d'Antioche et des lieux voisins. Il leur appartient de parcourir ces zones pendant les quatre carêmes, et d'y exercer la mission suivant les règles précisées dans un document annexe, prévoyant notamment l'éducation des curés, qu'ils doivent réunir pour examiner avec eux les cas de conscience, et pour les instruire sur les sacrements en se servant du *Rituel Romain* et d'autres docteurs. Ils sont tenus de rendre un rapport tous les six mois à leur préfet. En échange, ils touchent une pension annuelle de 40 écus chacun³⁵.

Cette institution a connu au moins un début de réalisation concrète. Une partie des douze «missionnaires» a effectivement exercé ses fonctions dans les zones attribuées. Un rapport du 25 septembre 1729, signé de quatre anciens du collège, relate assez précisément leurs missions, dans un style proche des *Lettres édifiantes et curieuses*³⁶. Ces jeunes prêtres séculiers, à leur arrivée au pays, se

³⁵ CP, 94, MARONITI, f.1r-11r, 19 août 1727; *ibidem*, f.205r-210r, 19 sept. 1735; *ibidem*, f.212r-225r, Règlement pour les missionnaires maronites et les collèges. Une proposition un peu différente avait été faite auparavant : ACTA, 95, 28 mai 1725, 18, «Soria-Maroniti-Greci-Armeni». Six des disciples proposés exercent déjà la mission.

³⁶ SC, 4, MARONITI, f.38rv, 39rv, 25 sept. 1729. *Ibidem*, f.3rv, Stefano Varde (Warda), 26 avril 1728, est missionnaire à Saïda. Mais apparemment, la mission n'est pas exercée du côté de Lattaquié en 1733 : ACTA, 103, f.350rv. En 1736, Ta-

sont réunis en congrégation, et se sont donnés deux règles principales : la première, d'enseigner la doctrine chrétienne, et de prêcher dans différentes contrées, la seconde de se réunir une fois par an pour faire les exercices spirituels et désigner le supérieur, avant de partir deux à deux, au mois d'octobre, pour visiter les pays lointains, le plus dépourvus de soins. Leur supérieur, Ignace Moïse Simeoni, exerce à Jbayl, au Matn, pays privé de missionnaires, soumis aux exactions des armées turques et aux brimades des « Grecs schismatiques ». En cinq ans de séjour, il l'a vu saccagé six fois, ce qui ne l'empêche pas de poursuivre l'école, la prédication et les confessions. En automne, il se met en route, sillonnant la côte et les montagnes proches, de Tripoli à Saint Jean d'Acre. Un autre compagnon, Giovanni Carpasita (Yuḥannâ Al-Karpâsî), originaire de Chypre, s'occupe des Maronites insulaires. Tadeo Malech (Tâdî Mâlik) a ouvert une école à Baskintâ, en pays de peuplement mixte, et circule à la saison fraîche avec Ignace. Elia Felici (Ilyâs Sa'ad Al-Bajjânî), à Bayt Shabâb, a été choisi comme secrétaire de l'évêque Yûsuf Al-Khâzin, qu'il accompagne dans ses visites pastorales, prêchant et enseignant. Cette année, Ilyâs et Ignace ont été envoyés par le patriarche du côté de Homs. Ils se sont rendus à Tripoli, puis à Baalbek, recherchant les bergers des brebis, les âmes dispersées dans les montagnes et les forêts. Puis, ils sont partis au pays du 'Akkâr, où des bandes d'Arabes menacent constamment la population. Ils ont visité les gens qui étaient en train d'élever les vers à soie dans leurs jardins, le long des rivières. Ils ont continué ensuite vers le nord, de Tartous à Qal'at Marqab et à Lattaquié. Ils ont traversé les villages du Wâdî Safrâ', prêchant deux fois par jour. Au bout de deux mois et demi, arrivés à Al-Bahlûliyya, dans le Djebel Alaouite, ils ont dû rebrousser chemin lorsque les troupes du pacha de Tripoli sont venues soumettre les cheikhs de la montagne.

L'activité pastorale de ces missionnaires ne diffère guère de celle des jésuites : la prédication, l'enseignement, la confession. A Jbayl, Ignace s'occupe de construire une église. Au Wâdî Safrâ', il réconcilie un village avec son curé, brouillés depuis des années. Le rapport insiste sur la lutte contre la « nécromantie », bien dans l'esprit du temps. Pendant leur expédition le long de la côte, comme dans les campagnes du 'Akkâr, ils confisquent les écrits magiques, et les brûlent. Ils introduisent aussi partout la dévotion du Rosaire, et organisent de belles processions pour le célébrer. Au Wâdî Safrâ' et à Lattaquié, le plus grand bien qu'ils estiment avoir obtenu, est le res-

de deo Malech séjourne comme « curé » et « missionnaire » maronite à Damas, et on vante son zèle : SC, MARONITI, 4, f.513rv, 10 avril 1736.

pect du jeûne. Dans ce «diocèse», en effet, tous mangent des laitages pendant le carême de Saint Pierre et Paul, en dépit de la prohibition patriarcale, sous peine d'excommunication. Mais aux premières prédications que les missionnaires ont faites sur le sujet, tout le monde s'est soumis, et a respecté l'abstinence avec exactitude... Notons enfin qu'ils ne limitent pas leurs interventions aux seuls Maronites, dispensant enseignement et sacrements aussi bien aux Melkites, à l'occasion.

A côté de ces missions rurales exemplaires, les anciens de Rome s'illustrent également dans les villes. Ils sont nombreux et actifs à Alep, au XVIII^e siècle, et peut-être mieux soutenus matériellement par la Propagande qu'auparavant. Buṭrus Ibn Zaytûn Al-Tûlâwî, au Collège maronite de 1669 à 1682, arrive à Alep en 1685, et y reste jusqu'à sa mort en 1746. Il y acquiert une réputation de prédicateur : quatre recueils de ses sermons sont gardés à la bibliothèque maronite de la ville jusqu'à aujourd'hui. Son enseignement des langues, et notamment de l'arabe, a contribué à la formation des grands auteurs alépins chrétiens du XVIII^e siècle, comme Jarmânûs Farḥât et Nicolas Al-Sâ'igh. Il a composé et traduit de nombreux traités, introduisant en particulier la philosophie scolastique dans le monde arabe chrétien. Il est le traducteur du Concile de Trente (1722). De 1714 à 1716, son activisme, et celui de ses compagnons également sortis du Collège, l'oppose violemment aux jésuites. Ceux-ci contestent en particulier sa prétention au droit de confesser tous les catholiques, quel que soit leur rite d'origine, revendiquée au demeurant par tous les Orientaux qui se déclarent «missionnaires apostoliques». D'autre part, la confrérie du Rosaire, commencée par Michel Nau en 1679 et transférée à l'église paroissiale maronite en 1686, semble échapper aux Pères de la Compagnie. Buṭros Al-Tûlâwî, qui a composé en 1690 un traité pour cette dévotion, et les prêtres maronites, sont accusés de vouloir se l'«impatroniser», d'y recevoir toutes sortes de gens, sans aucun contrôle des jésuites, qui en sont les légitimes directeurs³⁷.

Au XVIII^e siècle, la Propagande prend sur le capital réuni par Athanase Safar, pour entretenir des Syriens sortis du Collège Urbain. Vers 1750, elle a décidé l'ouverture de deux écoles de cette «na-

³⁷ Biographie de Buṭros Al-Tûlâwî : Nabîl AL-HAJJ (HAGE), «Al-khûrî Buṭrus Al-Tûlâwî wa Atharuhu fî al-nahḍa», *Al-Manâra*, 25, 1984, p. 291-318. Sur le conflit des Maronites avec les jésuites, voir : SOCG, 601, f.388rv-390r, Alep, 20 avril 1715, Tûlâwî, et ARSI, GALLIA, 96, II, f.589r-600r, et 96, I, f.601r-606v, publié dans Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.2, p. 891-962. Voir aussi le rôle de l'Arménien Antoine Cobé (au Collège Urbain de 1745 à 1753) à Alep vers 1760 dans AGCR, AD, 106, p. 76, p. 79.

tion» en Syrie, avec pour chacune un maître payé 12 écus par an. L'évêque Gabriel Thezun, lui-même ancien de Rome, annonce en 1753 que celle de Damas, confiée à Theodosio Giarve (Shukr Allâh Jarwa) a commencé à fonctionner, mais que le salaire proposé est insuffisant. A Alep, la Congrégation a chargé son disciple Jean-Baptiste Morgian de tenir école pour le même traitement, et celui-ci a annoncé qu'il l'a ouverte en novembre 1752. Mais sa provision lui est suspendue en 1759, pour ne pas avoir envoyé le catalogue annuel de ses élèves, et le bilan de ses comptes, authentifiés par son évêque. Après une interruption, il recommence à enseigner en janvier 1761, mais doit renoncer à cause de la peste. En 1766, il n'a que deux élèves, s'excusant par le manque de motivation de la jeunesse, qui est occupée au travail, dans cette époque de crise. Il réclame néanmoins les arriérés de sa pension. La Congrégation lui accorde une annuité, mais suspend l'école jusqu'à nouvel ordre³⁸.

Les «missionnaires» actifs, comme ceux que nous venons d'évoquer, ne sont pas majorité, parmi les «anciens de Rome», qui, dans l'ensemble, n'ont pas vraiment répondu aux espérances de l'Eglise. Mais ceux qui n'ont pas exercé la fonction à laquelle on les destinait n'en ont pas moins joué un rôle important dans leurs communautés, et dans les rapports des chrétiens avec l'Occident. Les personnages qui ont fait carrière en Europe n'ont pas cessé d'intervenir, à la Curie, à Versailles, à Malte ou ailleurs, en faveur de leur *tâ'ifa*, de leur famille ou de leurs amis, dans les affaires temporelles tout autant que spirituelles. Ils ont certainement infléchi l'image qu'on avait des Maronites, des Melkites, des Syriens ou des Arméniens en Europe. Nous avons évoqué leur rôle dans les projets de croisade au début du XVII^e siècle. Nous avons rencontré à plusieurs reprises Yûsuf Al-Sam'ânî (Giuseppe Assemani), arrivé à Rome en 1696 et mort dans la ville le 13 janvier 1768, après une brillante carrière à la Bibliothèque Vaticane. Personnage incontournable à la Curie pour toutes les affaires qui concernent les chrétiens de la région, même les plus petites³⁹.

Parmi ceux qui sont retournés au pays, les «mauvais élèves», aux normes romaines, comme Anṭûn Khabbiyya, Pietro Simonetti, Yuḥannâ 'Ujaymî, n'ont pas moins contribué à l'occidentalisation

³⁸ ACTA, 124, 4 mars 1754, 15, «Soriani»; *ibidem*, 9 sept. 1754, 1, «Soriani», Morgian rappelle qu'il attend sa pension, pour deux ans d'école. ACTA, 136, 3 mars 1766, f.10r, 12r. ACTA, 95, 18 juin 1725, 34, «Melchiti», l'évêque *in partibus* de Tyr propose une pension pour deux missionnaires de son diocèse. La Propagande accepte pour Yusuf Bâbila.

³⁹ Biographie de Yûsuf Al-Sam'ânî dans Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.1, p. 420-434. Eléments biographiques dans Eugène TISSERANT, «Notes pour servir à la biographie d'Etienne Evode Assemani», O. C., 7, 1932, p. 264-276.

des chrétiens, le premier par sa peinture et sa médecine, le second par son enseignement de l'italien, le dernier par ses écrits et son rôle à la tête des Melkites.

De plus, l'objectif de former des cadres pour les Eglises orientales, selon les principes tridentins, a en grande partie été atteint. Sept patriarches maronites (et un Syrien) sont issus du Collège, et une trentaine d'évêques. Avant de devenir le patriarche Cyrille chez les Melkites, Sarufîm Tânâs a étudié au Collegio Urbano (1702-1710), où le Recteur ne lui a reconnu que des qualités très médiocres. Nous avons déjà mentionné Yûsuf Bâbîla (au Collège de 1712 à 1725), jugé extrêmement brillant au contraire, personnage très actif par la suite, et apprécié par la Propagande, un temps vicaire patriarcal (+1787). A la fin du XVIII^e siècle, Jarmânûs Adam (+1809) également disciple de Rome, est tenu pour une des personnes les plus doctes de la Syrie, à laquelle Rome confie des missions de confiance, avant sa disgrâce et ses prises de positions gallicanes et jansénisantes, lors de son second séjour en Italie (1792-1797)⁴⁰. Chez les Syriens, les prélats catholiques, qui n'ont pas de base populaire au XVIII^e siècle, et ne peuvent se maintenir que dans la clandestinité, avec l'argent de Rome, sont généralement choisis parmi les anciens du Collège Urbain.

Des personnages aux carrières plus modestes ont néanmoins honnêtement accompli leur travail, dans la discrétion. Sur une liste de 68 anciens du Collège maronite, de 1639 à 1685, dressée par Duwayhî, on peut en compter 26 qui sont devenus religieux, ou prêtres mariés, sans accéder à une fonction plus élevée. Parmi eux, le moine Yûsuf Al-Râmî, qui a dû interrompre ses études par avis du médecin en deuxième année de philosophie, instruit pendant cinquante ans les enfants à 'Ashqût, à Baskintâ, à Chypre et à Bayt Shabâb, et fonde un monastère dans ce dernier lieu. «Il fut le maître de beaucoup», dit le chroniqueur. Jirjîs Ibn Ilyâs revient en 1668, se marie,

⁴⁰ COLLÈGE URBAIN, *Registro dei nomi, cognomi, ecc...*, VII, I. Sur Tânâs : «Ha studiato filosofia, e due anni di teologia, ma senza gran profitto, essendo di cervello duro, quantumque presuma molto di se stesso, e pretenda di sapere»... «Mostra poca capacità; et è di spirito superbo, e querulo, et è stato più volte corretto e penitenziato : puo sperarsi che sotto la direzione dell'Arcivescovo il suo zio debba in qualche modo abilitarsi, e migliorare». Sur Yûsuf Bâbîla, Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., Vol. IV, T. II, p. 309-311. Sur Jarmânûs Adam : *ibidem*, p. 151-155 et Nâwufîtûs IDLIBI (EDELBY), *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 197-220. Les deux auteurs, suivant des ouvrages précédents, indiquent des dates de séjour au Collège entre 1736 et 1751. Or, d'après les registres du Collège Urbain, il est admis le 23. 12. 1754. Il a 16 ans en 1756, et prête serment en juin 1757. Il est en première année de théologie en 1761.

et devient curé de son village de Ḥaṣrûn, et de 'Arqûb Al-Ḥadath, jusqu'à sa mort en 1700. Il a bien servi ses paroissiens, au jugement de Duwayhî. 'Abd Allâh de Bajja, a étudié avec beaucoup d'application, jusqu'à la théologie. Revenu, il se marie et devient prêtre en 1685 à Bayt Shabâb, où il prêche, enseigne, et restaure l'église...On pourrait citer d'autres exemples⁴¹.

L'émergence d'un clergé oriental formé dans le moule romain est une évidence. Les normes de la pratique religieuse tridentine ne sont plus exclusivement inculquées aux croyants par les Latins. Les Eglises catholiques orientales deviennent elles-mêmes missionnaires, chargeant une partie de leur propre clergé de l'enseignement, de la prédication, de la diffusion du Rosaire, de la formation des prêtres et de l'administration des sacrements aux fidèles. Elles prennent conscience de la dispersion, de l'abandon de leurs propres ouailles, dans des zones que les missionnaires «francs» n'ont parfois jamais atteintes. De plus, cette partie du clergé, devenue elle-même agent d'acculturation, vise à l'universalisme du «missionnaire apostolique», pouvant exercer sa fonction au-delà des limites de la *tâ'ifa*.

⁴¹ Istifân AL-DUWAYHI, «Histoire des élèves du Collège Maronite de Rome», art. cit.

CHAPITRE 14

UNE RÉFORME POUR LE CLERGÉ RÉGULIER

DES ORDRES RELIGIEUX OCCIDENTALISÉS

Les « anciens de Rome » ne sont pas seuls à jouer ce rôle. A la fin du XVII^e siècle apparaissent des congrégations religieuses réformées, dont les membres deviennent des acteurs principaux du processus que nous venons d'évoquer.

Maronites, Melkites et Syriens ont des monastères au Proche-Orient au XVII^e siècle, dans lesquels les moines vivent selon l'observance traditionnelle. Celle-ci n'est pas formalisée comme dans la pratique latine. Ce qu'on appelle les règles de Saint Antoine ou de Saint Basile, qui se réduisent à quelques prescriptions générales, ne sont pas de véritables constitutions monastiques. Chez les Maronites par exemple, il n'y a ni vœux, ni période de noviciat, ni office en commun. On ne rencontre pas de congrégation centralisée à l'occidentale, mais plutôt des petites communautés, parfois extrêmement restreintes, indépendantes les unes des autres. De plus, l'époque est sans doute au déclin de la vie monastique, par rapport à des temps plus reculés¹.

La réforme des réguliers a été un des objectifs principaux dans l'Eglise romaine après le Concile de Trente. Déjà, Jérôme Dandini observe assez précisément la vie des moines maronites, et y décèle des « abus », c'est-à-dire des déviations par rapport aux normes en usage en Occident. Il propose donc un certain nombre d'ajustements, comme l'obligation d'une oraison matin et soir, l'interdiction de toute propriété personnelle des biens, le repas en commun dans un réfectoire, un an de noviciat, la profession publique des trois vœux, ... Ces mesures, décidées avec le patriarche, n'ont guère été suivies d'effet, malgré quelques débuts d'application².

¹ Paul BACEL, « La Congrégation des basiliens chouérites », *E.O.*, VI, 1903, p. 174-183. Georges-Joseph MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Eglise maronite*, op. cit., p. 73-93.

² Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 95-99. Georges-Joseph MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Eglise maronite*, op. cit., p. 93-105.

C'est à la fin du XVII^e siècle que de jeunes Orientaux, aussi bien chez les Melkites que chez les Maronites, constituent des communautés organisées sur le modèle des congrégations occidentales, fortement centralisées. Elles connaissent un essor spectaculaire, fondant de nouveaux monastères, agrégeant et restaurant une partie des établissements qui existaient auparavant. Nous avons déjà évoqué les trois jeunes Maronites d'Alep qui décident en 1692 de se rendre au Liban pour se faire moines, et vont se présenter au patriarche Duwayhî. Aux débuts de la nouvelle congrégation, deux de ces fondateurs, Jibrâ'il Hawâ et Abd Allâh Qarâ'alî, s'opposent sur l'orientation à lui donner. Le groupe se divise en 1700, le premier érigeant un ordre qui prend à son compte, presque mot pour mot, les constitutions jésuites. Le second reste plus proche du monachisme oriental traditionnel (prévoyant même l'érémétisme pour certains religieux), et insiste sur la vie contemplative, le travail et l'office en commun, dans une structure hiérarchisée, mais avec un supérieur élu tous les trois ans, et quatre assistants. Alors que la première formule est condamnée à l'échec dès 1702, la seconde, celle des Moines Libanais, connaît au contraire le succès. La congrégation de Saint Isaïe, fondée en 1700, suit d'abord les règles de Saint Augustin, avant d'adopter elle aussi, cinq ans plus tard, celles de 'Abd Allâh Qarâ'alî³.

Chez les Melkites, ce sont également des Alépins qui inaugurent un nouveau style de vie religieuse. En 1697, Jarâsîmûs et Sulaymân entrent au couvent de Belmont (Dayr Balamand, restauré et repeuplé à partir de 1603), mais ne sont pas satisfaits de la conduite qui y est tenue, peu réglée à leur sentiment. Avec cinq autres membres de cette communauté, et deux nouveaux, ils s'en vont fonder une nouvelle congrégation sur les terres que l'émir druze Najm Abî-l-Lam' leur vend. C'est le début du monastère de Mâr Hannâ (Saint-Jean-de-Shuwayr) et de l'ordre des Basiliens Shuwayrites (Chouérites). Après les difficultés du début, celui-ci se développe avec l'adhésion de Nicolas Al-Sâ'igh, lié à un des fondateurs des Moines Libanais, le Maronite Jarmânûs Farhât. Nicolas et Jurjus Haddâd participent au pèlerinage annuel des Rûm-s d'Alep à Mâr Jurjus Al-Hamîra, en 1716, et rencontrent à cette occasion un compatriote, Mikhâ'il Ibn Bûlus Al-Hakîm, un des membres de la nouvelle communauté, le futur Maksîmûs Al-Hakîm. En adhérant à celle-ci, ils apportent aux shuwayrites leur fortune, et le soutien de l'ensemble des Melkites de

³ Georges-Joseph MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Eglise maronite*, op. cit., p. 129-272. «La réforme monastique. Mémoires de 'Abdallah Qarâ'alî», trad. MAHFOUD, dans Youakim MOUBARAC, *Pentalogie orientale / Domaine maronite*, op. cit., T.1, vol. 1, p. 313-331.

leur ville, dont une partie vient se réfugier au couvent, lors de l'épidémie de 1719⁴.

Les règles adoptées par la congrégation en 1720-1722, sont proches de celles des Moines Libanais, sur le modèle des constitutions monastiques occidentales. Parallèlement, Aftîmyûs Şayfî a fondé vers 1709, près de Saïda, le monastère de Saint-Sauveur (Dayr Al-Mukhalliṣ), et la congrégation des salvatoriens⁵.

A la même époque, la répression contre les partisans des «Francs» et l'attirance pour la vie religieuse conduit également vers le territoire de l'émirat libanais, des Syriens et des Arméniens originaires d'Alep. Vers 1709, trois catholiques de la première de ces «nations» profitent, de la donation d'un notable de leur *tâ'ifa* installé à Ashbâniyya, sur les terres des émirs Abî-l-Lam', à deux heures de l'hospice capucin de Salîma, et y débute une communauté monastique de Saint Ephrem. Les quatre fils de Murâd, famille arménienne aisée, décident à leur tour d'employer leurs biens pour ériger un monastère. Celui de Saint-Sauveur à Kreim, au Kisruwân, est commencé vers 1720, grâce à un legs des Khâzin. Ces «Antonins» adoptent par la suite les règles des Moines Libanais maronites⁶.

Il est certain que le mode de vie, mais aussi la formation intellectuelle et spirituelle de ces moines, est pour l'essentiel d'inspiration occidentale. L'analyse de la bibliothèque des shuwayrites du monastère de Dayr-Al-Shîr révèle l'ampleur des emprunts à l'Europe catholique dans cette congrégation, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Pour quelques exemplaires du *De Fide orthodoxa*, manuel de théologie de Saint Jean Damascène qui est la référence la plus courante dans la tradition byzantine, on y trouve six versions intégrales de la *Somme* de Thomas D'Aquin, et cinq des *Compendiosae institutiones theologicae ad usum seminarii pictaviensis*, de l'évêque de Poitiers Jean-Claude de Vertrieu, traduites en arabe par le

⁴ Paul BACEL, «La Congrégation des basiliens chouérites», *E.O.*, VI, 1903, p. 174-183. Paul BACEL, «Nicolas Saigh, religieux chouérite, 1692-1756», *E.O.*, XI, 1908, p. 71-76. Vie de Néophytos, métropolite de Saïdnaya, traduction franç., dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 2, p. 13-14.

⁵ Détails sur l'organisation d'une journée des moines de Shuwayr : Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.2, p. 86-91. Sur Saint-Sauveur, Qisṭantîn BASHA, *Ta'rîkh tâ'ifa al-Rûm al-malakiyya...*, op. cit., p. 210-225.

⁶ Fondation de Saint-Ephrem : SOCG, 569, f.148rv, 149r, Adrien de Crozon, 1^{er} fév.1709; ACTA, 81, 7 septembre 1715, 15, «Soria»; *ibidem*, 83, 13 nov. 1713, f.618r-619v. A propos des Arméniens : Jean MECERIAN, *Histoire et institutions de l'Eglise arménienne. Evolution nationale et doctrinale, spiritualité et monachisme*, Beyrouth, 1965, p. 319-324. ACTA, 28 mai 1725, 18, «Soria, Maroniti, Greci, Armeni», sur les projets des frères Muradian au Liban. Commentaires sur le projet de constitutions pour les moines arméniens dans SC, MARONITI, 1, f.35-40.

Moine Libanais Ya'qûb Arûtîn, sans compter les 46 volumes isolés, de l'un ou l'autre des cinq tomes de ce dernier ouvrage. Un exemplaire du Tome IV porte encore cette mention : «*Al-Qiss Jibrâ'il* est obligé d'étudier ce livre et de le faire étudier». L'ouvrage de théologie morale en usage est «*Al-Buntâs*», morceaux choisis de J. Pontas, *Dictionnaire des cas de conscience* (Paris, 1743), traduits en arabe par Yûsuf Bâbîla, ancien du Collège Urbain, en 1752. Le même fonds contient 36 ouvrages de prières extra-liturgiques, d'inspiration latine, 8 exemplaires de la *Perfection du Chrétien* d'Alphonse Rodriguez en arabe, 15 *Exercices Spirituels* de Saint Ignace, traduits tous deux par Pierre Fromage (S.J.),...⁷.

De plus, l'Eglise a pensé offrir aux membres de ces congrégations l'occasion de venir s'instruire à Rome. En 1696, la Propagande a acquis un hospice en faveur des Syriens qui viendraient faire un pèlerinage ou des études dans la capitale. En 1726, ordre a été donné d'envoyer des jeunes de la nation pour y habiter. On assurera des cours sur place, ou on les enverra au Collegio Urbano. Mais finalement, l'absence de sujets détermine les cardinaux à vendre le bien en 1748, pour en placer le capital, et employer les rentes directement en Syrie⁸. En 1708, le pape accorde aux Moines Libanais le couvent de Saint-Pierre-et-Marcellin, où une partie d'entre eux pourra venir étudier, pour se préparer à la mission au pays. Le supérieur Qarâ'alî est peu favorable à ce projet, dans lequel il soupçonne une machination de Hawâ, qui en est à l'origine. Il semble en effet que l'institution n'ait répondu qu'en partie à l'intention, servant d'avantage à héberger des Maronites de passage, ou installés à Rome, qu'à former des moines, et souffrant des divisions qui déchirent les réguliers pendant presque tout le XVIII^e siècle. En 1737, le supérieur invite ses confrères envoyés en chrétienté à commencer par l'étude de la grammaire syriaque et arabe, avant de passer à la théologie et la philosophie. Quelques-uns doivent savoir le latin et l'italien, car l'ordre en a besoin pour sa correspondance avec Rome, et la consultation des ouvrages occidentaux⁹.

⁷ Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., IV, 2, p. 105-107, p. 151-152.

⁸ ACTA, 103, 23 nov. 1733, 7, «Soria»; *ibidem*, 104, 16 août 1734, 12, «Collegio Urbano»; *ibidem*, 121, 9 août 1751, f.229rv.

⁹ Butrus FAHD, *Ta'rîkh al-ruhbâniyya al-mârûniyya...*, op. cit., T.2, p. 29-46, p. 65, p. 73; *ibidem*, T.3, p. 301-308. ACTA, 95, 16 avril 1725, «Soria, Maroniti»; *ibidem*, 10 sept. 1725, 10, «Maroniti»; ACTA, 81, 7 sept. 1711, 32, «Maroniti» : les moines de Saint-Pierre-et-Marcellin proposent d'aller s'installer dans la montagne, dans le diocèse de Tivoli. Le Secrétaire fait remarquer qu'ils seraient plus utiles en retournant dans leur pays. SC, MARONITI, 4, f. 4rv, 5r, 1^{er} mai 1728, le patriarche; *ibidem*, f.61rv, 64rv, 30 avril 1729, le patriarche; *ibidem*, f.65rv, 68r, le même, 15 mai 1729, brouillon; *ibidem*, f.109rv, (trad. ital.), f. 111v (arabe), 'Ab-

Les shuwayrites obtiennent de même une cession à leur profit de Santa-Maria-in-Navicella, en 1737, pour y préparer des missionnaires de l'Orient. Les recrues doivent, en huit ans de séjour, apprendre le grec, l'arabe, la philosophie, la théologie dogmatique et morale. Ils peuvent en sus étudier le latin en un ou deux ans. Les salvatoriens n'ont pas d'établissement à Rome. En 1743, l'envoyé du patriarche demande que deux des leurs puissent être reçus au Collège grec, et que la « nation » ait un hospice à Rome, en plus de celui qui a été attribué à la congrégation rivale. Arnaud Bossu reprend cette suggestion en 1764, car, d'après lui, ces moines n'ont personne qui soit capable d'instruire les candidats au sacerdoce, et cela les attacherait davantage au Souverain Pontife. En fait, neuf salvatoriens et un shuwayrite ont été reçus au Collège grec entre 1747 et 1795. D'autres ont fréquenté le Collège Urbain dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Mais lorsqu'en 1768 le patriarche demande l'admission de deux shuwayrites dans cette institution, on lui répond qu'il n'y a pas de place. Il renouvelle la demande en 1770. Les cardinaux se rangent alors à l'avis d'anciens élèves melkites, qui suggèrent que les moines prennent toutes les charges lucratives dans l'Eglise, et qu'il vaudrait mieux les tenir écartés de cette école¹⁰.

En 1761, les Arméniens enfin acquièrent le monastère de Saint Grégoire l'Illuminateur, d'où ils doivent se rendre au *Collegio Urbano* pour y suivre les cours. On trouve par ailleurs mention de jeunes Alépins partis étudier chez les Mékhitaristes de Venise¹¹.

Nous ne retracerons pas ici l'histoire de ces ordres religieux, qui ont dû s'imposer généralement à des patriarches qui craignaient leur force et leur autonomie. Nous avons d'autre part évoqué les tensions qui les traversaient, notamment entre les Alépins et les autres. En 1737, les Moines Libanais comptent déjà 15 couvents et résidences. Ils sont présents du Jubba Bsharrî au Shûf, et s'installent à

dallâh Qarâ'alî, 6 juin 1730; *ibidem*, f.319rv, brouillon, Nov. 1733; *ibidem*, f.317rv-321rv, rapport de visite, nov. 1733.

¹⁰ Cyrille KARALEVSKY (alias J. CHARON), « L'Eglise grecque melchite catholique », *E.O.*, V, 1901-1902, p. 82-89. Ioannes Dominicus MANSI (dir.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, op. cit., T.46, col. 320-321 (juillet 1743). ASV, MISSIONI, 52, Arnaud Bossu, 17 sept. 1764. Nombre de moines melkites au Collège grec : Antonis FYRIGOS, « Catalogo cronologico degli alunni e dei convittori del Pont. Coll. Greco di Roma (1701-1803) », art. cit. ACTA, 140, 2 avril 1770, f.82v-85r.

¹¹ Jean MECERIAN, *Histoire et institutions de l'Eglise arménienne...*, op. cit., p. 324. ACTA, 3 août 1733, 10, « Armeni », mention de Giacomo Selat et de Isaac de Basile, Alépins qui ont passé plus d'un an chez les Mékhitaristes; départ d'un membre de la congrégation des célibataires arméniens pour le couvent de Venise : Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), « Wathâ'iq ta'rikhiyya 'an Ḥalab akhdhan 'an dafâtir akhawiiyyât wa ghayrmâ », art. cit., 42, 1948, p. 223 (1754); cf. : Boghos-Levon ZEKIYAN, « Mékhitar de Sébaste », *D.S.*, T.10, col. 940-950.

cette date à Chypre. Ils ouvrent des centres dans les villes de la côte, à Tripoli en 1734, à Beyrouth, Jbayl et Saïda en 1736. Ils prennent pied à Dayr-Al-Qamar à partir de 1746, et à Zahlé en 1769. A la fin du siècle, les Melkites possèdent 12 monastères, dans les régions du Kisruwân, du Matn, du Shûf, et de la Biqâ'a¹².

L'objectif principal de ces communautés n'est pas l'apostolat auprès des fidèles. La majorité des religieux est occupée dans les prières et le travail. D'après Volney, les moines de Shuwayr passent sept heures par jour à l'église. De son temps, ils ne retournent plus la terre, qu'ils ont préféré donner en métayage, évolution commune à tous les couvents, semble-t-il. Mais ils exercent chacun un métier artisanal¹³. Les monastères remplissent très vite une fonction sociale importante. Ils concentrent progressivement une grande partie de la propriété foncière de la montagne. Ils s'attachent des familles de paysans, plus ou moins dépendants d'eux, pour l'approvisionnement, le prêt à intérêt, ou l'acquittement des impôts. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, deux tiers des métayers du couvent de Saint-Jean-de-Shuwayr en sont débiteurs, et les intentions de messes ou les services funèbres sont portés à leur passif, dans les registres de compte. Nous avons déjà évoqué les droits, que des familles maronites conservent sur certains monastères. Les shuwayrites acceptent les dépôts d'argent que leur confient de riches laïcs de leur « nation ». En période de crise, ils offrent l'hospitalité à des familles mises en difficulté par le pouvoir, ou par une épidémie. Ils comptent aussi parmi eux d'habiles médecins, dont le plus réputé est le moine Brûkûbiyûs (Prokopios). En 1743, le couvent de Mâr Ash'yâ lui affecte un appartement spécial, avec une entrée indépendante, afin que les patients ne troublent pas la vie religieuse. Les honoraires des médecins dépassent parfois les revenus agricoles, dans les recettes de l'ordre. Le synode de Saint-Sauveur (1790) tente de réagir contre cet exercice de la médecine par les moines, en le plaçant sous le contrôle de l'évêque¹⁴.

¹² Butrus FAHD, *Ta'rikh al-ruhbâniyya al-mârûniyya...*, op. cit., T.2, p. 30-36.

¹³ Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.2, p. 88-89. Souad Abou El Rousse SLIM, *Le métayage et l'impôt au Mont-Liban*, op. cit., p. 26.

¹⁴ Souad Abou El Rousse SLIM, *Le métayage et l'impôt au Mont-Liban*, op. cit., p. 47-52, p. 63, p. 207. Joseph ABOU NOHRA, *Contribution à l'étude du rôle des monastères...*, p. 246-286, p. 380, p. 719-731, p. 778. Rufâ'il KARAMA, *Maṣâdir ta'rikhiyya fî ḥawâdith Lubnân ...*, op. cit., sur l'accueil de réfugiés : p. 60, p. 40, p. 66; sur les dépôts : p. 41, p. 60; sur l'exercice de la médecine : p. 32, p. 33, p. 34. Médecine et médecins chez les Melkites : Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., IV, 2, p. 283-289. Synode de Saint-Sauveur : Charles de CLERCO, *Conciles des Orientaux catholiques*, op. cit.,

DES MOINES MISSIONNAIRES

De l'œuvre de propagation du catholicisme par les shuwayrites, l'historiographie retient d'habitude les livres sortis de leur imprimerie, installée à Mâr Ḥannâ à partir de 1733 ou de 1734. Ce n'est pas la première entreprise de ce genre en Syrie. Un *Psautier* en syriaque et en karshûnî a été imprimé en 1610, au monastère maronite de Saint Antoine de Quẓhayya, au Mont-Liban, sur l'initiative de Sarkîs Al-Rizzî, ancien de Rome et évêque de Damas. Cette expérience reste peu connue, de même que les raisons de son précoce abandon¹⁵. En 1700, Athanase Dabbâs séjourne à la cour du voïvode de Valachie, son bienfaiteur, qui fait fabriquer sur ses conseils une typographie arabe. C'est ainsi que paraît à Bucarest l'*Horologion* de Malâtyûs Karma, que Rome avait refusé de publier, ainsi qu'un *Liturgicon*, en arabe et en grec, ouvrages destinés à la distribution gratuite dans le clergé. Revenu en Syrie, Athanase Dabbâs entreprend d'imprimer des livres à Alep même, grâce au mécénat du prince roumain, du patriarche de Jérusalem Chrysanthos, et de son rival Cyrille Al-Za'îm. De 1706 à 1711, dix livres sont sortis de ses presses, dont deux rééditions. Il s'agit d'un *Psautier*, d'un *Évangélaire*, d'un *Epistolier*, d'un *Livre des Prophéties*, d'un recueil d'homélies de Saint Jean Chrysostome, d'un autre, d'Athanase, patriarche de Jérusalem (1460-1468?), d'un *Paraclétique*, et d'un traité sur la confession, composé par Athanase lui-même. Sauf peut-être la dernière, qui reste à examiner, ces œuvres, destinées en priorité au clergé, s'inscrivent dans la tradition byzantine¹⁶.

Un jeune orfèvre melkite d'Alep, 'Abd Allâh Zâkhir, travaille dans l'entourage d'Athanase, instruisant la jeunesse, participant à la révision des livres, et, surtout, au fonctionnement de l'imprimerie. Rompant avec Dabbâs en 1720, il doit quitter sa ville lorsque celui-ci décide de s'en prendre au clan catholique en 1722, et il part se réfugier à Saint-Jean-de-Shuwayr, où il demeure presque tout le reste de ses jours. C'est là qu'il monte une imprimerie en 1734, avec l'aide du jésuite Pierre Fromage, les deux personnages se disputant par la suite la paternité de l'entreprise. À sa mort en 1748, des disciples ont

p. 325. Sur le rôle des moines au XVIII^e siècle, voir aussi Iliya F. HARIK, *Politics and change in a traditional Society...*, op. cit., p. 112-116.

¹⁵ Joseph NASRALLAH, *L'imprimerie au Liban*, Harissa, 1949, p. 1-8. Wahid GDOURA, *Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie : évolution de l'environnement culturel (1706-1787)*, Tunis, 1985, p. 59-64.

¹⁶ Joseph NASRALLAH, *L'imprimerie au Liban*, op. cit., p. 17-25. Wahid GDOURA, *Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie...*, op. cit., p. 124-152. Biographie d'Athanase Dabbâs dans Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., IV, 1, p. 132-146 et Nâwufîṭûs IDLIBÎ (EDELBY), *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 107-132.

continué à la faire fonctionner. De 1733 à 1797, 34 publications se sont succédées. Le *Psautier*, qui est l'ouvrage le plus commun, employé comme manuel de lecture dans les écoles, connaît sept éditions successives pendant cette période. Les shuwayrites republient également l'*Horologion*, d'après la version de Dabbâs. Mais une grande partie de leurs parutions a un caractère catholique militant marqué. Un catéchisme abrégé est imprimé en 1756, un plus volumineux en 1768. Onze des ouvrages édités sont dûs à des auteurs occidentaux, dont cinq à des jésuites. *Il penitente istruito a ben confessarsi* (*Kitâb murshîd al-khâtî*) de Paolo Segneri est publié en 1747, puis à nouveau en 1794. Il figure, avec la *Mensura Temporis* de Nieremberg (S.J.), la *Vanité du monde* de Didacus Stella (S.J.), et le *Psautier*, tous imprimés au couvent, parmi les six ouvrages les plus en usage en Syrie, mentionnés par le Gardien de Jérusalem en 1760, à côté de Thomas A Kempis et du catéchisme de Bellarmin (édités par la Propagande)¹⁷.

Ces livres ne sont pas distribués gratuitement. A partir du milieu du XVIII^e siècle, l'ordre a des *wakîl*-s, généralement diacres ou prêtres desservants de paroisse, qui sont chargés de vendre les produits agricoles des monastères, et d'acheter en échange les objets manufacturés dont ils ont besoin, dans toutes les villes, à Alep, Damas, Tripoli, Homs, Baalbek, Acre et Dayr-al-Qamar, de même qu'en Egypte et à Rome. Les productions de l'imprimerie figurent dans les comptes de ces procureurs, aux côtés des autres marchandises, et bénéficient ainsi d'un grand champ de diffusion¹⁸.

Volney, qui s'est beaucoup intéressé au sujet, affirme que le marché de ces livres, à l'exception du *Psautier*, se porte très mal en 1784, pour des raisons économiques. En effet, le papier doit être importé d'Europe, la main d'œuvre est lente, la variété des caractères arabes et de leur graphie augmente considérablement la durée et le coût de la composition. On peut en revanche douter que l'autre raison à la mévente de ces ouvrages avancée par l'auteur, soit exacte :

«au lieu de traduire des ouvrages d'une utilité pratique, et qui fussent

¹⁷ Joseph NASRALLAH, *L'imprimerie au Liban*, op. cit., p. 26-45; liste des livres parus, p. 38-41. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., T. IV, 2, p. 107. Biographie de Zâkhir, *ibidem*, p. 111-137. Wahid GDOURA, *Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie...*, op. cit., p. 161-180. Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.2, p. 85-88, donne une liste des livres existant dans la bibliothèque lors de son séjour. Liste des ouvrages les plus usités dans la relation du Gardien Dominici, 1760, Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 215.

¹⁸ Souad Abou El Rousse SLIM, *Le métayage et l'impôt au Mont-Liban*, op. cit., p. 64-68, p. 207. Joseph ABOU NOHRA, *Contribution à l'étude du rôle des monastères...*, p. 89.

propres à éveiller le goût des arts chez tous les Arabes sans distinction, l'on n'a traduit que des livres mystiques exclusivement propres aux chrétiens, et qui par leur morale misanthropique, ne sont faits que pour fomenter le dégoût de toute science et même de la vie».

En effet, il n'est pas sûr que les scribes musulmans eussent toléré l'impression et la diffusion de livres plus généralistes, qui auraient condamné leur profession. D'autre part, la très grande quantité d'œuvres manuscrites, traductions ou adaptations d'ouvrages mystiques européens, conservées jusqu'à nos jours, montre le goût des chrétiens pour ce genre de littérature, si contraire à l'esprit utilitariste de Volney¹⁹.

La diffusion de ces écrits n'est qu'un aspect du rôle des monastères dans la popularisation des dévotions occidentales. Ainsi, à l'occasion de la reconnaissance de leur ordre par le pape, les Moines Libanais obtiennent-ils de Clément XII, en 1734, une indulgence plénière perpétuelle pour les fidèles qui se confessent, communient, et vont dans une de leurs églises, un des trente jours mentionnés. Les monastères et les autels melkites sont de même dotés par les souverains pontifes d'amples grâces spirituelles. Il est vrai que ces faveurs sont attachées à des célébrations de fêtes et des commémorations de saints qui ne s'écartent pas trop de la tradition. Dans une liste de privilèges et d'indulgences, demandés au nom du patriarche Cyrille Tānās par son envoyé Giovanni Aminione, en 1736, seule la dévotion à Saint Joseph peut apparaître comme une innovation d'origine latine²⁰.

Les exercices spirituels se pratiquaient chez les Moines Libanais dès l'origine, mais de façon individuelle, et non obligatoire. Lorsqu'ils sont généralisés à Dayr Luwayza, la porte du couvent est fermée pendant l'heure qui y est consacrée. Un cheikh Khāzin, intrigué, se renseigne sur la nature de ces exercices, et demande à s'y appliquer à son tour. Après avoir été instruit, il répand la nouvelle des bienfaits qu'ils procurent, et c'est ainsi que cette dévote habitude se diffuse dans l'élite laïque du Kisruwān²¹.

Hors des couvents, une fraction des moines se consacre dès l'origine à l'apostolat et à l'enseignement. Jibrā'il Finān, disciple salva-

¹⁹ Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.2, p. 80-82. Sur l'attitude des musulmans face à l'imprimerie : Wahid GDOURA, *Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie...*, op. cit., p. 71-122. Sur la diffusion des manuscrits, voir par exemple les catalogues de Paul SBATH, *Al-Fihris (catalogue de Manuscrits Arabes)*, Le Caire, T.1, 1938, 144 p.; T.2, 1939, 204 p.; T.3, 1940, 82 p. et du même, *Bibliothèque de manuscrits*, Le Caire, 1928, T.1, 204 p.; T.2, 146 p.

²⁰ SC, MELCHITI, 3, f.437rv, 438r.

²¹ Butrus FAHD, *Ta'rikh al-ruhbāniyya al-mārūniyya...*, op. cit., T.2, p. 479; T.3, p. 92-95.

torien d'Aftîmyûs Şayfî, missionnaire dans le diocèse de Saïda, est envoyé en 1719 au service de Jarâsimûs, évêque de Şaydnâyâ, où, au témoignage de ce dernier, il se rend très utile au peuple. Mikhâ'il Ibn Bûlus (Maksîmûs) Al-Ḥakîm, après avoir parcouru l'Égypte et la Palestine afin d'y rassembler les aumônes pour la communauté shuwayrite naissante (en 1715, puis à nouveau en 1717-1719), part prêcher à Ra's Ba'labak, puis à Homs et à Baalbek, en 1721. Il est, avec d'autres de ses compagnons, l'initiateur du catholicisme melkite dans cette zone, ignorée par les missionnaires jusque là. Après avoir été à la tête de la nouvelle maison de Nabî Ash'yâ à Barmânâ pendant deux ans, puis avoir abandonné sa fonction d'assistant, il retourne auprès de l'évêque de Homs Ighnâtyûs Al-Ḥalabî en 1724. Mais le succès même du catholicisme dans ces cantons provoque la réaction des orthodoxes appuyés sur le pouvoir. Ils tentent de s'emparer d'eux, et ils doivent fuir. Mikhâ'il, qui s'est acquis l'amitié de l'émir de Baalbek Isma'il Al-Ḥarfûsh en exerçant l'art médical, spécialité professionnelle de sa famille, (*Al-Ḥakîm* signifie «le médecin») se réfugie alors à Ra's, au monastère de la Vierge que la congrégation a acquis en 1722 grâce à l'appui des habitants. Lorsque plus tard il est métropolitain d'Alep, il demande, dans les brèves périodes où il parvient à résider dans sa ville, d'envoyer des shuwayrites auprès de lui. En 1735, lorsque ces moines s'opposent au patriarche Tâna's et aux salvatoriens, huit clercs et douze préposés laïcs de la «Confrérie pour la défense de la foi catholique» d'Alep signent un certificat en leur faveur, attestant notamment qu'ils font la mission dans le respect des prescriptions romaines sur les rites. En 1753, deux prêtres de la même congrégation se rendent dans la ville à la requête de l'évêque, et y restent quatre ans. Ils y acquièrent d'ailleurs une maison pour l'ordre. En 1756, deux assistants séjournent trois mois à Damas. En 1760, le Gardien y signale la présence de quatre «moines de Saint Basile»²².

De la même façon, les moines maronites sont engagés dès le dé-

²² SC, MELCHITI, 1, f.350r (trad. ital.), f.351r (arabe), Gerasimos, évêque de Saydnâya, 21 juillet 1719. SC, MELCHITI, 2, f.17r. Voir aussi «Vie de Néophytos, métropolitain de Saïdnaya», trad. franç. dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 2, p. 13-21. Sur Ḥakîm : Nâwufîûs IDLIBI (EDELBY), *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 156. Achat d'une maison par les shuwayrites en 1753 : *ibidem*, p. 172. CP, 76, MELCHITI, f.332rv-335rv, G. Tommaso della Croce, Tripoli, 1727. Paul BACEL, «La Congrégation des basilien chourites», *E.O.*, VI, 1903, p. 242-248. Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta'rikhiyya fî ḥawâdith Lubnân...*, op. cit., p. 14, p. 17, p. 64. Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 213. La confrérie pour la défense de la foi : SC, MELCHITI, 3, f.216rv, 217r, 1^{er} avril 1735.

but au service de la population. Quand 'Abd Allâh Qarâ'alî organise le monastère de Rishmayya, il va prêcher au village voisin, où, d'après Al-Bûdî, on le prend pour un saint. Et Jarmânûs Farhât, envoyé à Damas en 1705 au service de la paroisse maronite qui était jusque là desservie par la *Terra Santa*, y fait preuve de tout son talent de prédicateur. Il y introduit aussi le scapulaire de la Vierge du Carmel et le Rosaire. En 1728, en quinze jours, les moines ont associé à cette seconde dévotion 1200 âmes de Bikfayyâ, sans compter celles de Bayt Shabâb. La procession du Rosaire à Luwayza attire à partir de cette année-là de cinq à six cents personnes, venant de tous les environs, pour se confesser et communier, et gagner les indulgences. C'est, comme nous l'avons vu, le jésuite Cordier qui a initié la dévotion du côté de 'Aynṭûrâ en 1699. Le curé de Zûq Maşbaḥ, près du couvent de Luwayza, avait également obtenu des Dominicains d'inscrire à la confrérie, pour laquelle il se montrait très zélé. Un Père de 'Aynṭûra venait tous les premiers dimanches du mois à son église pour faire le sermon et la procession. Mais lorsque les Moines Libanais débutent leur célébration, les fidèles désertent celle de Zûq Maşbaḥ, ce qui donne lieu inévitablement à un recours à la hiérarchie, pour contester le droit des religieux maronites à affilier à cette dévotion et à accorder les indulgences²³.

Les moines pratiquent une sorte de mission volante dès 1728. Dans le Kisruwân, le village de Mazra'a Kafr Dibyân se déchire en deux clans, à propos d'un mariage, au point qu'ils en viennent à se ravager mutuellement les terres. L'évêque appelle à la rescousse les religieux, qui parviennent à rétablir la paix. Ce succès leur vaut une grande réputation dans tout le Sâhil, et les curés les convient dans leurs paroisses pour prêcher, confesser, faire des réconciliations. Il paraît que lorsque les moines arrivent dans un lieu pour la première fois, ils inspirent la crainte aux habitants. On répète qu'ils ont emprisonné des cheikhs, si bien que ces derniers se sentent contraints de se soumettre, et sans doute de se modérer dans leurs injustices. Tûmâ Al-Bûdî et Yamîn, envoyés par Qarâ'alî dans la région, font merveille dans leurs prédications. Les fidèles préfèrent leurs expressions claires, comprises de tous, et leur style familier, accordé au caractère et à l'esprit locaux, aux discours d'un ancien de Rome, Ighnâtyûs Sharâbiyya, (sans doute Ignace Moïse Simeoni que nous avons vu précédemment), qui fait la mission parmi eux à ce moment. Tûmâ et son compagnon restent dix jours dans le même bourg, enseignant jour et nuit les connaissances religieuses de base,

²³ Buṭrus FAHD, *Ta'riḫ al-ruhbâniyya al-mârûniyya...*, op. cit., T.1, p. 254-260; T.3, p. 95-102. Antoine RABBAT (RABBATH) (édit.), «Sîrat al-ḥibr al-ṭayyib al-dhikr 'Abd Allâh Qarâ'alî al-ḥalabî...», art. cit., p. 730.

notamment les commandements de Dieu, que la plupart ignorent. Pour plus d'efficacité, ils instruisent un petit groupe de personnes, chargées de divulguer à leur tour ce qu'ils ont appris²⁴.

Par la suite, à l'invitation notamment de Assemani, les tournées des moines s'élargissent. Il s'agit de les orienter vers des zones abandonnées, qu'il ne faut pas laisser aux soins des missionnaires latins, tout en ne concurrençant pas le clergé séculier. Dans un rapport à la Propagande du 30 novembre 1733, le supérieur général Michel Scandar (Mikhâ'il Iskandar) informe des activités apostoliques de ses religieux, qui ne se consacrent pas aux seuls Maronites. Deux d'entre eux ont séjourné à Alep pendant deux ans et demi, prêchant et faisant des exercices spirituels, et ramenant beaucoup d'« hérétiques » à la vraie foi. Deux autres ont été envoyés vers Palmyre, où ils ont trouvé des curés « schismatiques » qui ont accepté de les recevoir, et des chrétiens qui ne savaient même pas faire le signe de croix. Deux autres encore ont circulé une demi-année du côté de Homs et de Lattaquié. Deux anciens de Saint-Pierre-et-Marcellin ont visité Tripoli et sa région, deux autres la Galilée. D'autres rapports, en 1734 et 1735, font état des mêmes activités²⁵. Le 30 novembre 1734, les principaux maronites du Wâdî Safrâ' écrivent à Assemani, pour signaler la tournée des moines Beniamino et Martino parmi eux, à 'Akkâr, Huṣn, Kafrûn et Homs.

« Et partout, outre les confessions et sermons, ils ont éradiqué différents abus introduits par la fréquentation des Turcs, et hérétiques, comme sortilèges, magies, et autres choses non conformes à la vraie religion, introduisant à la place de coupables abus la Dévotion du Très Saint Rosaire et du Carmel ».

Ils remercient la Propagande, et demandent qu'on en envoie encore. Michel, évêque de Bsharrî et Zawwiyya, rapporte le 2 janvier 1735 qu'ayant commencé la visite de son diocèse, il y a trouvé cinq missionnaires anciens de Saint-Pierre-et-Marcellin. Il a emmené dans sa tournée l'un d'eux, Beniamino, qui a été reçu comme un vrai apôtre par le peuple, tout le monde voulant le retenir²⁶.

²⁴ Buṭrus FAHD, *Ta'riḫ al-ruhbâniyya al-mârûniyya...*, op. cit., T.1, p. 256-264; *ibidem*, T.3, p. 97-102. ACTA, 90, 2 déc. 1720, f.644v, le patriarche Ya'qûb 'Awwâd évoque la crainte que les moines inspirent, et affirme qu'ils prennent à ferme la levée des impôts dans certains villages.

²⁵ SC, MARONITI, 4, f. 51rv, 56rv, trad. ital., f.52rv, 54r, karshûnî, Ya'qûb 'Awwâd, 9 fév. 1729; *ibidem*, f.303rv, 304r, 30 nov. 1733, Michel Scandar (trad. ital.), f. 307r, arabe. *Ibidem*, f. 374rv, 375rv, 2 janvier 1734, 5 janvier 1734, 30 nov. 1734, 6 mai 1734. *Ibidem*, f. 406r; *ibidem*, f. 407r, 15 nov. 1735.

²⁶ SC, MARONITI, 4, f.374rv, 375rv, 30 nov. 1734, les principaux maronites de Safrâ', diocèse de Tripoli, à Mgr Assemani : « *E da per tutto oltre le confessioni, e prediche che hanno sradicati varii abusi introdotti del comercio coi turchi et Eretici*

Ainsi, les moines maronites, comme les anciens disciples de Rome, organisent, entre 1730 et 1740, des missions systématiques, sur le modèle de celles des jésuites. Comme ces derniers, ils cherchent à atteindre les chrétiens les plus éloignés, les plus isolés, les plus délaissés par le clergé séculier. Comme eux, ils combattent les «superstitions», auxquelles ils substituent le Rosaire, ou d'autres dévotions d'origine latine. Comme eux enfin, ils prétendent à l'apostolat universel, au-delà des limites de leur *tâ'ifa*.

Ce dynamisme paraît s'être épuisé assez vite. Les divisions internes des Moines Libanais ont certainement porté préjudice à leur action, et à leur image auprès de la population. En 1746, le capucin Gabriel de Quintin rapporte que les membres d'un des «trois corps» qui se livrent «une guerre intestine» dans cette congrégation, sont contraints, par la nécessité, de tenir une sorte d'auberge à Tripoli, où ils vendent du vin et proposent à manger. Dans les exemples que nous avons donnés, des évêques font appel à eux et les soutiennent, par souci pastoral, mais aussi par volonté d'imposer leur autorité aux cheikhs, et l'autonomie de leur juridiction diocésaine au patriarche. En 1748, les Alépins demandent qu'on ne leur envoie plus de moines, et avertissent qu'ils ne leur donneront plus d'aumônes, leur clergé ordinaire suffisant largement pour entendre leurs confessions²⁷. Chez les Melkites, les salvatoriens, le patriarche et les shuwayrites se déchirent en un conflit interminable, toujours près à se rallumer. Quelques incidents révèlent des mouvements de rejet à leur égard dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, et sans doute un relâchement de la discipline intérieure. Les moines sont accusés de monopoliser des cures ou d'accaparer les aumônes, aux dépens du clergé séculier²⁸.

EXPANSION DU CATHOLICISME ORIENTAL

Les missionnaires, en particulier les jésuites, ont cru trouver dans le clergé oriental réformé un auxiliaire, plus ou moins attaché à leur service, pour prolonger leur action. En 1696, plusieurs reli-

come di sortilegii, magia et altre cose difformi della vera Religione : introducendo in vece di rai abusi la Devozione del S^{mo} Rosario e del Carmine». Ibidem, f.374rv, 375rv, 2 janv. 1735, Michel, évêque de Balanea.

²⁷ ASV, MISSIONI, 55, Gabriel de Quintin, 2 juillet 1746. Buṭrus FAHD, *Ta'rikh al-ruhbāniyya al-mārūniyya...*, op. cit., T.4, p. 141-147. Voir aussi les épisodes relatés dans ACTA, 127, 8 mars 1757, 13, «Maroniti», et *ibidem*, 9 mai 1757, 20, «Maroniti», f.185v-280v.

²⁸ Conversion à l'islam du moine Nettareio, à Alep, et accusations mutuelles du patriarche et des shuwayrites à ce sujet : SC, MELCHITI, 3, f.651r-657r, 'Abd Al-lāh Zākhir, 30 janv. 1738; *ibidem*, f.659r-662v, réponse de Salomone Ruma, secrétaire du patriarche. Rufā'il KARAMA, *Maṣādir ta'rikhiyya fī ḥawādith Lubnān ...*, op. cit., p. 45 et 76. ACTA, 140, 2 avril 1770, f.82v-85r, accusations de Yūsuf Bābī-

gieux «francs» de Tripoli écrivent à Rome pour vanter les mérites du *Khûrî* Yuḥannâ, ancien curé maronite de la ville, qui, ayant perdu sa femme et quelques-uns de ses enfants, a décidé de se consacrer entièrement à la conversion des âmes. Ils sollicitent pour lui le droit de confesser les gens de toutes les *tâ'ifa*-s, contestant au patriarche le pouvoir de lui accorder cette faculté²⁹. Plus tard, Pierre Fromage a pensé employer les compétences de 'Abd Allâh Zâkhir à son service, comme correcteur et comme imprimeur. Mais celui-ci n'entendait pas se cantonner dans ce rôle. En réalité, les moines, comme les anciens de Rome, ont le plus souvent développé leurs activités missionnaires en concurrence avec les Latins. Leur réussite, au moment où l'effort occidental s'essouffait, est due également à leur enracinement économique et social.

Ils ont de plus été encouragés par des hiérarchies soucieuses d'orienter leur zèle vers les fidèles dispersés, et de ne pas laisser la partie de leur troupeau la plus riche ou la plus dynamique se perdre parmi les «latinisants». Dès le début du XVIII^e siècle, patriarches et évêques orientaux portent leur regard au-delà de leur horizon familial. Nous avons vu Aftîmyûs Şayfî s'intéresser aux chrétiens du Hawrân, et même de la Géorgie. La décrétale *Demandatam* (1743) donne au patriarche la possibilité de déléguer des prêtres où il le juge nécessaire, cette mesure mettant immédiatement fin à l'éventuelle juridiction de la *Terra Santa* sur les Melkites. Ceux-ci envoient des curés et des moines en Egypte, à Constantinople, à Dyarbakir et à Livourne, pour desservir leurs compatriotes. Ils reconquièrent leurs ouailles de Beyrouth sur les capucins, et celles de Bethléem, de Nazareth et de toute la Galilée sur les Pères de la Terre Sainte³⁰.

la et de Jarmânûs Adam contre les moines, qui monopolisent les «charges les plus lucratives, et se font respecter par les peuples», aux dépens des anciens de Rome.

²⁹ SOCG, 527, f.37r, 38r, 7 déc. 1696; SOCG, 532, f.295rv, 296r, 23 mars 1699; SOCG, 536, f.290r, 291v, 5 fév. 1700.

³⁰ Récit de la prise de la cure melkite de Beyrouth par les shuwayrites, au détriment des capucins, selon ces derniers : SC, SIRI, 1, f.510r-514r, 3 mai 1748, et A.C. Paris, 1191, p. 88-89. Cyrille KARALEVSKY (alias CHARON), «L'Eglise grecque catholique de Livourne», *E.O.*, 11, 1908, p. 227-237. Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta-rikhiyya fî ḥawâdith Lubnân* ..., op. cit., p. 12 (Egypte), p. 54 (Dyrbakir), p. 64 (Istanbul). Pour l'Egypte, voir Thomas PHILIPP, «Image and Self-Image of the Syrians in Egypt : from the early Eighteenth Century to the Reign of Muhammad Ali», dans Benjamin BRAUDE, Bernard LEWIS (direct.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire...*, op. cit., T.2, p. 170-180. A propos des conflits de juridiction à Bethléem, ACTA, 131, 17 fév. 1761, f.65rv. Litige de Tâânâs avec la *Terra Santa* à propos de confessions et de célébrations à Nazareth : SC, MELCHITI, 2, f.374rv, 1^{er} août 1731. L'évêque de Cana impose sa juridiction aux catholiques de Nazareth : relation du Gardien, 1764, dans Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 226. Décrétale *Demanda-*

Les Maronites font de même. Vers 1700, leur nombre est en augmentation en Palestine. A Jérusalem, les franciscains en comptent 139 parmi leurs paroissiens en 1701, et 222 en 1715. Quelques familles sont également établies à Nazareth, Acre, et Rama. A partir de 1686, les Frères auraient remis en cause un *modus vivendi* concernant les Orientaux de Terre Sainte, pour les amener à adopter la juridiction et le rite latins, allant jusqu'à changer leur nom pour leur en imposer un « franc ». Le patriarche Duwayhî, protestant contre ces mesures, réclame le pouvoir sur ceux qui sont Maronites d'origine, exigeant en particulier qu'ils s'acquittent de la dîme. Le procureur des Frères réplique qu'ils sont assistés par la *Terra Santa*, qui leur fournit tous les jours « le pain, la soupe, et autres choses nécessaires pour s'habiller », leur paye la *jizya* et les autres dépenses. D'autre part, les dispenser de la juridiction de la Custodie et leur demander de retourner au rite maronite ferait obstacle à la conversion des autres « nations » au rite latin, telle que la pratique la *Terra Santa*.

Le 20 mars 1700, Duwayhî écrit au cardinal Carlo Barberino pour protester contre les mêmes « usurpations », dont il attribue la responsabilité aux Frères qui ont appris l'arabe. Les franciscains corrompent les Maronites de Palestine avec de l'argent et des cadeaux pour les inciter à se ranger sous leur juridiction, et ont fait appel au pacha pour empêcher l'installation d'un évêque de la « nation » à Acre. Il revendique la légitimité de sa juridiction et son antériorité sur celle des franciscains, en faisant appel à l'histoire, au risque de la forcer quelque peu. Car, affirme-t-il, bien avant Saint François, sa « nation » était obéissante et sujette de l'Eglise de Rome, et proclamait à haute voix que celle-ci était la mère de toutes les Eglises. De plus, d'après lui, les Maronites ont également une supériorité sur les autres Orientaux, puisqu'ils sont les seuls à publier librement, et depuis toujours, les vérités de la foi catholique. Ils célèbrent avec des ornements liturgiques latins, et élèvent le Saint Sacrement au-dessus de leur tête. Mais ils peuvent aussi conserver leurs anciens rites, homologués par Rome, comme celui d'utiliser l'encens dans leurs offices, ce que les Pères de Terre Sainte veulent leur interdire. On voit combien l'histoire de la *tâ'ifa*, dont Duwayhî s'est beaucoup occupé, devient un enjeu de l'affirmation confessionnelle, face aux Latins, mais aussi aux autres catholiques orientaux, notamment les Melkites. Son *Histoire de la « nation » maronite* (*Ta'rîkh al-tâ'ifa al-mârûniyya*) s'achève sur l'évocation de ses démêlés récents avec la *Terra Santa*³¹.

tam dans Raphaël de MARTINIS (édit.), *Iuris Pontificis de Propaganda Fide Pars Prima...*, op. cit., vol. 3, p. 128.

³¹ SOCG, 505, f.223rv, 226r, 1^{er} mai 1686, le Gardien; *ibidem*, f. 224rv, 225r, le procureur de la Terre Sainte à la Curie. SOCG, 525, f.380rv, 381rv, 20 nov. 1695,

La Propagande tranche le litige en faveur de la juridiction maronite, exigeant des Pères de la Terre Sainte qu'ils n'accordent pas de dispenses matrimoniales sans consultation du patriarche ou de l'évêque, et que deux prêtres «nationaux» puissent officier à Jérusalem, pour l'accueil des pèlerins et l'instruction des enfants. Le conflit rebondit par la suite. Lorsqu'en 1713, le jésuite Elias (Ilyâs Al-Halabî), natif de la région, prétend servir de curé aux Maronites du Caire avec une patente du patriarche, le Gardien Lorenzo di San Lorenzo s'insurge :

«Il ne me paraît pas, à moi, que le Patriarche Maronite puisse ériger les cures dans le monde entier, là où se dispersent ses Maronites, et faire des curés selon son bon plaisir».

A la même époque, les Maronites de Damas, qui étaient sous administration de la Terre Sainte depuis 1666, s'opposent aux Frères Mineurs à propos de questions d'argent, et recouvrent leur autonomie en 1718. 'Abd Allâh Qarâ'alî est délégué par le patriarche pour reprendre possession de la paroisse³².

Ainsi, le catholicisme oriental doit-il s'affirmer non seulement face aux «hérétiques» et «schismatiques», mais aussi face au «latinitisme». Dans ce contexte, même si des natifs deviennent d'ardents propagandistes des pratiques religieuses post-tridentines, on ne peut toutefois les réduire à de simples agents de l'acculturation occidentale.

Vers 1660, le carme Jean-Pierre de la Mère de Dieu compte parmi ses pénitents alépins un prêtre arménien appelé Der Megerdice, ou Bermegredicce. Ce catholique zélé a été chargé par un marchand de sa *tâ'ifa*, «de faire intégrer beaucoup de bien» à sa fille, en lui enseignant à lire l'arabe et l'arménien. Elle peut ainsi se servir d'un ouvrage de dévotion du père Jean-Pierre, pour réciter quotidiennement les litanies des saints. Pour son attachement aux «Francs», Der Megerdice doit subir à plusieurs reprises les persécutions de la hiérarchie arménienne. On lui interdit d'exercer toutes les fonctions sacerdotales, puis on le chasse de sa maison avec sa famille, et il trouve

Istifân Duwayhî; SC, MARONITI, 1, f.267rv, 268r, le même au cardinal Barberino, 20 mars 1700. Istifân AL-DUWAYHI, *Ta'rikh al-tâ'ifa al-mârûniyya*, op. cit., p. 459-463. SOCG, 530, f.382rv, 384rv, le Gardien, 4 janvier 1698; *ibidem*, f.385r; *ibidem*, f. 386rv, f.388rv, 389r, f.393r et f.394r (même situation à Chypre et à Damas); SOCG, 542, f.502rv, *Stato delle anime...*, 1701; SOCG, 601, f.369r-375r, *Stato delle anime...*, 1715.

³² SOCG, 544, f.77-104, dossier pour régler le litige : f. 77rv-79r, *sommario*, f. 82rv, texte du règlement; f. 87rv, ... Citation : SOCG, 588, f.488rv, 489rv, 5 mars 1713 : «*Non pare a me che il Patriacha maronita possi erigere le cure per tutto il mondo, dove vanno dispersi li suoi Maroniti a far curati à suo piacere*». Le curé de la Terre Sainte du Caire recourt contre le même Ilyâs Ibn Jirjis qui accorde des dispenses matrimoniales : ACTA, 95, 12 mars 1725, 26, «Terra Santa, Egitto».

refuge chez un aga turc. Ses ennemis, mécontents de le voir installé dans un autre quartier, veulent l'obliger à payer une forte contribution. Ils lui envoient les sbires du pacha, qui, ne trouvant le père, ont ordre de prendre le fils. Par bonheur, le second est caché chez les carmes, et le premier s'est enfui à 'Ayntâb. C'est là que le patriarche Khajadûr, favorable aux catholiques, le trouve, et le ramène à Alep, où il l'installe dans une maison appartenant à la communauté. Malgré l'hostilité du *wakîl* de la *tâ'ifa* qui tente de le faire sortir de son logement, il est installé à la tête du clergé arménien, chargé de la prédication dominicale à son église³³.

Une Vierge à l'Enfant pour l'église arménienne Notre-Dame d'Alep, a été achevée par Der Meguerditch en 1663 d'après l'inscription qui figure sur le tableau. Nul doute qu'il s'agit du personnage que nous venons de faire apparaître. Ce peintre est également mentionné par le capucin Michel Febvre. Les commentaires de ce dernier montrent le peu de cas que les religieux occidentaux faisaient de la peinture d'icônes, mais aussi le besoin éprouvé par les Orientaux d'adapter les œuvres italiennes qu'ils appréciaient par ailleurs, au goût et à la tradition locaux :

« Ils sont si grossiers et si ignorants qu'ils estiment un défaut de voir une image représentée en profil dans un tableau : en sorte qu'il ne paraisse que la moitié du corps et du visage. Les Arméniens d'Alep en ayant reçu une venue d'Europe, dans laquelle l'Enfant Jésus estoit représenté de costé et avec un seul bras, ils envoyèrent querir un Prestre nommé Der Mégredit Che, qui estoit un demy Peintre, pour luy en faire un autre, ne pouvant souffrir, disoient-ils, de voir Nostre-Seigneur manchot. Si bien que pour les contenter il lui barbouilla un autre du moins mal qu'il pût, et gasta le tableau au lieu de le perfectionner ».

D'après le même auteur, il fut chargé de corriger aussi le vêtement d'un carme représenté en oraison devant la Vierge, sur un tableau qu'un marchand arménien avait rapporté d'Europe; ce qui lui donna bien du mal, « d'autant qu'on ne luy avoit pas encor enseigné à faire des ombres sur le noir »³⁴.

Cette tentative malhabile d'adaptation, caricaturée par Michel Febvre, n'est pas un fait isolé. Nous avons évoqué plus haut l'admiration de Bûlus Al-Za'îm non pas directement pour la peinture italienne, mais pour les leçons que les artistes de Kiev ont su en tirer. La fresque de l'Assomption réalisée à Qannûbîn du temps de Duwayhî et les œuvres peintes par des Alépins aux XVII^e et XVIII^e

³³ ARCD, Plut 245 A 2, p. 29, p. 49-52.

³⁴ Sylvie AGEMIAN, « Oeuvres d'art melkite dans l'église arménienne des 40 martyrs d'Alep », *Etudes Arméniennes*, 1973, p. 91-113. Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., p. 294.

siècles montrent la même recherche de la combinaison entre des inspirations et des techniques différentes. Pour se conformer au goût de tous les publics, le peintre propose parfois le même sujet dans sa version post-byzantine et dans sa version italianisante. Les processus de synthèse peuvent être complexes : une représentation de la Vierge à l'Enfant par Mikhâ'il-al-Dimasqî («Le Damasquin») en 1743, est nettement influencée par l'Occident dans le traitement des draperies et des visages, dont les traits gardent toutefois des caractéristiques locales. Les instruments de la Passion tenus par des anges dans les coins supérieurs du tableau évoquent des dévotions latines. Mais en réalité, ce thème iconographique a transité par la Crète, où il était familier dans la peinture des XVI^e et XVII^e siècles. C'est dans des œuvres crétoises sans doute que le peintre syrien l'a puisé³⁵.

A vrai dire, tous les domaines sont concernés par ces processus de synthèse. Si les shuwayrites impriment les ouvrages de Segneri, ils mettent aussi à la disposition des prêtres melkites l'*Horologion* de Karma, revu par Dabbâs, dont Rome avait jugé l'orthodoxie douteuse. 'Abd Allâh Qarâ'alî, fondateur des Moines Libanais et promoteur de réformes ecclésiastiques dans un sens romain, est par ailleurs l'auteur de traités de jurisprudence puisant dans des sources musulmanes. Son compagnon Jarmânûs Farhât, apôtre enflammé du Rosaire et de la Fête-Dieu, est également un grand connaisseur des auteurs arabes classiques, un pédagogue de la langue, et un poète³⁶. Les innovations même des Moines Libanais ne sont pas forcément conformes à l'esprit du Concile de Trente et aux directives romaines. Ainsi, le patriarche Yûsuf Al-Khâzin, comme son prédécesseur, leur reproche-t-il d'avoir traduit le rituel du syriaque en arabe, et d'avoir adopté le «son grec» pour des cantiques. Dans son sermon d'inauguration du Synode Libanais de 1736, le jésuite Pierre Fromage a dénoncé le scandale d'entendre les Maronites d'Alep chanter exclusivement en arabe dans leur église depuis dix ou douze ans. Il livre à ce sujet ce commentaire, dans une lettre au procureur des Missions de la Compagnie :

«Cet exemple étoit d'une dangereuse conséquence; c'étoit à peu-près comme si on s'avisait dans une de nos grandes villes de France de chanter l'Office en langue vulgaire. Vous sçavez, mon Révérend Père,

³⁵ Bernard HEYBERGER, «Entre Byzance et Rome : l'image et le sacré...», art. cit., p. 527-550. Sylvie AGEMIAN, «Ne'meh al-muṣawwir et l'art de la miniature», *A.H.A.U.S.J.*, 2, 1983, p. 74-86. «Al-'îqûna al-sûriyya», *Nashra Ibrishiyya Ḥalab*, 4 et 5, Alep, 1987, *passim*. *Icônes Melkites*, exposition du Musée Nicolas Sursock, Beyrouth, 16 mai – 15 juin 1969, *passim*. «Vierge aux symboles de la Passion», *ibidem*, p. 188 (illustration 48).

³⁶ I. KRATSKHOKOWSKY, «Farhât D̡jarmânûs», *E.I.2*, T.II, 1965, p. 814-815. Sur 'Abd Allâh Qarâ'alî et le droit maronite, Ḥanâ 'ALWAN, «Al-fatâwâ al-khayriyya» li-l-muṭrân 'Abd Allâh Qarâ'alî..., art. cit.

avec quelle fermeté nos Prélats se sont élevés contre cet abus par-tout où l'esprit d'erreur et de nouveauté a tenté de l'introduire».

Or, nous avons dit que la chose n'avait paru nullement intolérable au patriarche Duwayhî. Il est vrai que celui-ci, quelques décennies auparavant, était plus attentif que le jésuite aux réalités locales, et moins sensible à la question européocentrique du jansénisme³⁷.

Enfin, il n'est pas certain que les moines orientaux aient toujours joué le rôle que nous leur avons attribué jusqu'ici. Nous avons examiné plus haut une amulette diffusée par le monastère maronite de Quzhayya, qui se rattache davantage aux traditions magiques orientales qu'aux préceptes de la Réforme catholique. Dès 1720, le patriarche Ya'qûb 'Awwâd évoquait

«un certain livret de peu de lignes, qu'ils appellent de Saint Antoine, qu'ils disent être bon contre les injures des démons et contre diverses maladies»,

qu'ils vendent à prix fort, même aux infidèles. En 1770, le patriarche Yûsuf Istîfân, lui-même ancien du Collège maronite, en butte à l'hostilité de la branche montagnarde des Moines Libanais affirme à leur sujet :

«...qu'il y en a parmi eux qui peut-être ne savent pas lire suffisamment pour remplir l'obligation des heures canoniques, que leur piété et leur justice est le piochage et le labourage, et que désormais il ne sait que répondre à des séculiers à propos des énormités, que beaucoup d'entre eux commettent dans les diocèses, c'est-à-dire des sortilèges, des impunités et autres scélératesses»³⁸.

³⁷ SC, MARONITI, 4, f.603rv, 606rv ou 607rv, le patriarche, 22 déc. 1736. Mêmes doléances : SC, MARONITI, 4, f.3rv, Stefano Warde, 2 avril 1729. Citation : *Lettres édifiantes et curieuses*, op. cit., T.2, p. 209, lettre de P. Fromage, 15 oct. 1736.

³⁸ ACTA, 90, 2 déc. 1720, f.644v, «*e perfino vendono à caro prezzo fin algl'Infideli medimi, un certo loro libretto di poche righe, che chiamano di S. Antonio, dicono esser buono contro gl'insulti de demoni, e contro varie malattie*». ACTA, 140, 25 juin 1770, f.256v, 257r : «*che vi sono tra loro di sacerdoti, che forse non san leggere quanto basta per adempir l'obligo delle ore canoniche, che la pietà e giustizia di essi è lo zappare, ed arare, e che ormai non sa piu come rispondere a secolari circa le enormità, che molti di essi van commettendo per le Diocesi, cioè sortilegi, impunità, ed altri ribalderie*». ACTA, 141, 8 juillet 1771, f.214rv, 215rv, le Gardien de Jérusalem confirme le fait que les moines baladites travaillent la terre, et qu'ils ont pratiqué des sortilèges. Il conteste par contre l'accusation du patriarche, qu'ils occupent des cures sans son consentement. Conjuración : SC, MARONITI, 3, f.510rv, 511v (arabe et syriaque); f.509rv-512r, trad. ital. Dès 1729, le patriarche Ya'qûb 'Awwâd, hostile à l'engagement missionnaire des Moines Libanais, les estime ignorants : SC, MARONITI, 4, f.51rv, 56rv, fév. 1729, trad. ital. f. 52rv, 54r, karshûnî. Le patriarche Sim'ân 'Awwâd aurait excommunié Arsenios, moine d'origine syrienne, qui pratiquait la sorcellerie avec un moine arménien, tous deux natifs d'Alep. Tûbiya Al-Khâzin aurait accueilli l'excommunié : ACTA, 127, 8 mars 1757, 13, «Maroniti».

CHAPITRE 15

FORMATION ET ENCADREMENT DES LAÏCS

LES ÉCOLES

Point n'est besoin de revenir sur l'affirmation de l'ignorance des fidèles, et de la nécessité de l'éducation du chrétien pour assurer son salut. Nos développements précédents ont amplement montré la présence universelle de ce thème, dans le discours missionnaire, comme dans les préoccupations du clergé oriental formé aux principes tridentins. L'importance accordée à la question, et la multiplicité des expériences d'éducation des laïcs, indiquent aussi l'existence d'un véritable besoin social.

Il ne faut pas imaginer l'école en Syrie comme une institution stable et uniformisée. Dans la France d'Ancien Régime, les formes d'apprentissage de la lecture et de l'écriture restent variables et aléatoires, suivant les lieux, les moments et les personnes, malgré les efforts lassalliens de normalisation, au XVIII^e siècle¹. Le même constat vaut pour le Levant. Pendant la décennie de son activité missionnaire, Istifân Duwayhî commence une classe partout où il séjourne, comme nous l'avons vu. Mais que reste-t-il de son passage après son départ? Il réunit quarante écoliers autour de lui dans son village de Ehden, entre 1655 et 1657. Mais le cours s'interrompt lorsqu'il va se réfugier au Kisruwân, où il rassemble à nouveau une quinzaine d'enfants, avant de partir à Alep, puis en tournée dans le sud. Quatre ans ont passé lorsqu'il reprend l'école à Ehden en 1662, pour quelques mois. Fonctionne-t-elle encore par la suite? Georges Benyamîn y a enseigné à son retour de Rome, à partir de 1684, et a fondé une classe à Zghorta en 1691. Mais elle manque apparemment de maître, lorsque 'Abd Allâh Qarâ'alî est prié de s'en charger en 1695. Duwayhî est parti à Alep dès 1663. Il y a également rassemblé une vingtaine d'écoliers, mais après son départ en 1668, l'école a

¹ François FURET, Jacques OZOUF, *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, 1977, T.1, p. 81. Martine SONNET, «La lecture dans les petites écoles», *XVIII^e Siècle*, 18, 1986, p. 33-34.

sans doute été suspendue. En effet, les capucins proposent aux cardinaux d'en reprendre la direction, et de confier l'enseignement du syriaque à un Oriental, qui toucherait le traitement de 30 écus que la Propagande accordait annuellement à Duwayhî. Il ne semble pas que la proposition ait été suivie d'effet. Sans doute n'est-ce qu'avec l'arrivée de Tûlâwî en 1685 que les Maronites alépins commencent à jouir d'une institution durable et efficace².

Finalement, l'école n'est souvent qu'un cercle d'enfants réuni autour d'un maître, et ne dure que le temps où celui-ci trouve des ressources suffisantes pour en poursuivre l'expérience. De plus, la classe s'arrête en période d'épidémie, de «cherté», ou de cantonnement de troupes dans le pays. Ce genre d'enseignement, qui, comme nous l'avons dit, existait déjà avant l'arrivée des «Français», reste la règle pendant les XVII^e et XVIII^e siècle, avec toutefois une multiplication certaine du nombre des maîtres. L'initiative de Mûsâ Shamûî à Beyrouth en 1715 pourrait illustrer le prestige précoce de l'institution scolaire, en même temps que sa précarité. Originaire de Shamûî, au-delà de Jbayl, le personnage est venu dans la ville comme moucre, avec les marchands de 'Ajaltûn, et y a entamé son ascension sociale. Il y a ouvert une boutique où il s'est mis à vendre des pipes, du savon et des allumettes, puis, avec de l'argent emprunté, du riz, des lentilles et des légumes. Par son honnêteté et sa prévenance, il s'est attiré la sympathie de tous. Les capucins l'ont pris comme procureur, ce qui lui a valu un regain de prestige, et une réputation de médecin, grâce aux remèdes que lui fournissaient les religieux. En l'absence de ceux-ci, partis à Salîma en 1715, il s'adonne davantage à cet art. C'est au même moment qu'il renforce son assise sociale en embauchant un maître d'école, pour faire la classe gratuitement aux pauvres, et contre paiement aux plus aisés. Les enfants sont réunis autour du puits, dans la cour des capucins, ce qui n'est pas du goût de ceux-ci à leur retour. On ne sait si l'école de Shamûî a fonctionné longtemps. Divers incidents ont provoqué la colère des notables contre l'ascendant qu'il a pris dans la «nation». Et il a fallu une intervention du cheikh Abû Nawfal pour l'obliger à verser son traitement au maître. La même source mentionne, peu

² SOCG, 235, f.52rv, 53r, 16 sept. 1658; *ibidem*, f.56rv, 57r, Kisruwân, 16 juil. 1659; *ibidem*, f.80rv-81r, Tripoli, 28 déc. 1660; *ibidem*, f.156rv, Tripoli, 21 nov. 1662; *ibidem*, f.162rv, Alep, 3 fév. 1664; *ibidem*, f.178r, le consul Baron, 14 janv. 1665; *ibidem*, f.183rv, Alep, 23 oct. 1665. SOCG, 423, f.239r-243r, le consul Baron. Iṣṭifân AL-DUWAYHÎ, «Histoire des élèves du Collège Maronite de Rome», art. cit. «La réforme monastique. Mémoires de 'Abdallah Qarâ'ali», trad. MAHFOUD, dans Youakim MOUBARAC, *Pentalogie orientale / Domaine maronite*, op. cit., T.1, vol. 1, p. 318.

après, la présence à Beyrouth d'un prêtre de Dyarbakir, qui enseigne le syriaque³.

L'influence occidentale se traduit, dès les premières décennies du XVII^e siècle, par des projets d'institutions plus stables, assurées de revenus annuels, souhaitées par des prélats sortis du Collège maronite et par les missionnaires. Si ces plans n'ont pas abouti, il est certain que les écoles ouvertes par les «Francs», et notamment par les jésuites, ont inspiré par la suite la conception et le contenu de l'enseignement dispensé au Levant, y compris par des maîtres locaux.

Les Pères de la Compagnie se sont spécialisés dans l'éducation dès 1630. Nous avons vu Jérôme Queyrot inaugurer une école auprès des Melkites d'Alep grâce à la collaboration de Malatyûs Karma. Commencée le 15 janvier 1629 à Jdayda, elle compte déjà 34 enfants le 26 décembre de la même année. Puis, contraint de quitter le faubourg, le Père recommence à enseigner au khan où il habite, et rassemble 43 écoliers au début de 1637, lorsqu'une avanie des autorités l'oblige à s'interrompre. Il transfère sa classe peu après dans un autre lieu, mais la restreint à un groupe de 12 enfants. Après cette date, il semble qu'elle ne retrouve plus la prospérité des premiers temps. En juin 1641, Jean Amieu indique qu'une partie de ses 19 élèves est passée chez les carmes. Nicolas Poirresson évoque encore l'école dans sa relation de 1654-1655, mais sans trop de détails, et Joseph Besson écrit avec emphase qu'elle est composée d'une nombreuse jeunesse (1660)⁴. Après lui, on n'en trouve plus mention. Le fait de n'avoir pu maintenir la classe à Jdayda, ou du moins hors du khan où habitent les jésuites, a rendu son développement plus problématique. D'autre part, la Propagande n'a pas répondu aux propositions des Pères, de tenir un collège doté de pensions. De plus, cette école était d'abord l'affaire de Jérôme Queyrot. Or, celui-ci part provisoirement à Damas en mai 1641, puis définitivement au début de 1644. Jean Amieu ne fait pas mystère de son peu d'enthousiasme pour l'instruction des enfants, préférant agir par les congrégations mariales ou les courses apostoliques dans les campagnes. En 1641, Aimé Chézaud aide l'archevêque arménien à fonder sa propre école, confiée à un prêtre de la *tâ'ifa*, où l'on enseigne la grammaire arabe

³ A.C. PARIS, 1191, p. 54-61, Diaire capucin de Beyrouth (copie).

⁴ SOCG, 106, f.278rv, 22 mars 1637; *ibidem*, f. 209rv, 23 déc. 1636; SOCG, 107, f.166r, 10 oct. 1637; SOCG, 195, f. 159r-167r, 26 déc. 1629; *ibidem*, f.598rv, 599rv, 602r, 26 déc. 1636; SOCG, 196, f.43r-46r, 1643?; ARSI, GALLIA, 95, I, f.411r-418r, 23 fév. 1636; *ibidem*, f.461rv, 24 août 1637; *ibidem*, f. 435-436, 2 oct. 1636; *ibidem*, 95, II, f.450rv-451r, 18 mars 1637. Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 2, p. 232 (1654-1655). Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 34.

et arménienne, avec la doctrine chrétienne. Le Père rédige pour elle un règlement, imité de ceux qui sont en vigueur dans les établissements de la Compagnie. Avec le consentement du maître, il y introduit la *Doctrine* de Bellarmin. Libéré de la tâche fastidieuse d'alphabétiser, lui-même se consacre à des cours de philosophie en arménien, qu'il dispense aux ecclésiastiques dans la maison épiscopale quatre fois par semaine⁵.

Dès 1630, le Gardien de la Terre Sainte demande qu'on assure un enseignement dans tous les hospices franciscains. A l'église paroissiale d'Alep, Giovanni Fermo di Bergamo apprend d'abord la doctrine aux grands et aux petits, puis y ajoute l'initiation aux langucs. En 1631, il dénombre 164 élèves. Cette année, Diego di San Severino acquiert une maison à Jdayda, que la *Terra Santa* ne peut conserver que jusqu'en 1634, pour y faire une sorte de collège destiné en priorité aux Chaldéens. On sait peu de choses sur l'activité éducative des Frères Mineurs d'Alep par la suite. Les rapports révèlent plutôt leur modestie : 9 élèves en 1700, puis 30 en 1711, 15 en 1715 (dont 5 Français) et 21 en 1727⁶.

Les carmes ont également ouvert une classe dans la ville vers 1640, et l'ont sans doute maintenue pendant les deux siècles, mais avec des effectifs sans prétention. En 1655, l'Arménien Ilyâs, entretenu par eux, enseigne gratuitement à lire et à écrire en arabe et en italien à une vingtaine d'enfants. En 1657, ils ne sont plus que quatorze; un Père va leur faire le catéchisme en arabe deux fois par semaine⁷.

Les capucins ne se sont sans doute pas consacrés à l'enseignement au début de leur séjour à Alep. Mais ils évoquent leurs écoliers en 1704. L'un d'eux, âgé de 11 ans, lit très bien et écrit l'arabe et le syriaque, et assez de latin, d'italien et de français. Tous les matins, il fait la lecture de l'Écriture Sainte en arabe, et le dimanche, il enseigne le catéchisme aux adolescents, pendant deux ou trois heures. Leur école, annexée à leur hospice, a compté parmi ses disciples le futur évêque maronite de la ville Arsânyûs Shukrî et Giuseppe Bethléem, Arménien de Kilis, reçu au Collège Urbain à 17 ans, en 1759, et

⁵ ARSI, GALLIA, 95, I, f.509rv, 510r, 24 sept. 1641, Aimé Chézaud.

⁶ Girolamo GOLUBOVITCH (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, op. cit., T.7, p. 200-202. SOCG, 115, f.266rv, Alep, 7 août 1630; f.267rv, même date. SOCG, 195, f.261rv, Alep, 1629. SOCG, 99, f.278rv, 279r, le Gardien, nov. 1630. MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale delle Missioni Francescane*, op. cit., livre VII, part. 3, p. 459 (1700). SOCG, 577, f.664rv, 665rv, 666r, 10 sept. 1710; SOCG, 601, f.369r-375r, 6 avril 1715; CP, MELCHITI, 76, f.306r, avril 1727.

⁷ AN, L 932, 2a, f.1v, Alexandre de Saint Sylvestre, 1655. SOCG, 196, f.43r-46r, 1643?. ARSI, GALLIA, 95, I, f.504r, Jean Amieu, 16 avril 1641. CP, 80, MELCHITI, f.118r-119r, Pietro Simonetti, Alep, 26 mars 1732.

noté comme un des meilleurs éléments de sa «nation», sortis de l'établissement⁸.

Dès la seconde moitié du XVII^e siècle, l'alphabétisation de la jeunesse d'Alep est pour une bonne part l'affaire des Orientaux eux-mêmes. Nous avons mentionné l'école arménienne, fondée avec la contribution d'Aimé Chézaud en 1641, et la classe tenue par Duwayhî dans la ville entre 1663 et 1668, pour enlever les enfants de sa «nation» aux maîtres «hérétiques». En 1662, on apprend que les «Grecs» ont trois établissements. La même année, un autre document affirme que les capucins vont y faire la doctrine deux fois par semaine, distribuant images, croix et chapelets à ceux qui la récitent le mieux. Une relation non datée parle de cinq de ces «collèges» dont le principal est confié à un prêtre nommé Joseph. Sylvestre de Saint-Aignan est chargé du catéchisme dans deux de ces écoles, comptant chacune cinquante élèves. Un jésuite remplit le même emploi dans un établissement de cette *tâ'ifa* en 1701⁹. A la fin du XVIII^e siècle, la mention de plusieurs maîtres appartenant aux différentes *tâ'ifa*-s, donne une impression de foisonnement. Jirjî Ilyâs Knaydar, frère de l'évêque maronite, pilier de la congrégation des célibataires de sa «nation», dont nous avons évoqué plus haut les funérailles célébrées en 1801, était instituteur des enfants. En 1804, un religieux melkite appelé Simoniti vient à Alep pour prendre la direction d'une école destinée aux *Rûm*-s catholiques, dans la maison d'un défunt prêtre Bûlus, située dans un quartier éloigné. Il est le fils d'un «vieux *magistro* grec» de la ville, qui pourrait être le Pietro Simonetti, ancien élève de la Propagande, dont nous avons suivi les débuts vers 1730. En 1803 est mort Naşri Hâjjâr, célibataire melkite et maître d'école jusqu'en 1798, quand ses élèves le quittèrent, à la suite d'un conflit avec les notables de sa *tâ'ifa*. En 1806, décède le prêtre syrien Mûsâ, qui tenait l'école de garçons de la rue Qastal al-Kurat. Marie-Anne, morte en 1807, était la cousine du curé des Syriens Hânnâ Stambûlî et la fille de Naşrî, *magistro* de profession. Et en 1806, Bu-trus, fils de Jarmânûs Şâdir, ouvre une école chez le Père Sigismond, seul carme demeurant encore à Alep, au khan de la Douane. Il n'a pas à attendre les élèves, puisque des Maronites se rendent à sa leçon dès le premier jour. Un document de 1809 porte la signature

⁸ SC, MARONITI, 1, f.314r, Alep, 25 nov. 1704. AGCR, AD, 106, p. 74, p. 98, p. 108, p. 117, p. 158. COLLEGE URBAIN, *Registro dei nomi, cognomi, ecc..., degli alunni di Propaganda Fide raccolti dal Rettore Bonvicini, 1633-1753*, VII, I.

⁹ SOCG, 470, f.440rv, 444rv, 452rv, 453r, François Le Pallu, 15 mars 1662; SC, MARONITI, 1, f.59-60. AN, L 932, 2 A, f.1v, 1655. ARSI, GALLIA, 96, III, f.166.

du même personnage, accompagnée de la mention : «maître de langue arabe, italienne et française»¹⁰.

Le rôle des Alépins dans les ordres monastiques, dont ils forment la fraction la plus cultivée, leur forte proportion parmi les Melkites du Collège Urbain au XVIII^e siècle, indiquent le succès de l'institution scolaire dans la ville, en partie seulement imputable aux «Francs».

C'est à Damas que l'œuvre d'enseignement de ces derniers connaît son plus grand succès. Nous avons vu que les Pères n'ont pas rencontré dans cette ville les mêmes difficultés de logement qu'à Alep, ce qui a certainement facilité l'afflux des enfants dans leurs résidences. Jérôme Queyrot a réuni six ou sept étudiants les premiers mois de son séjour à Damas en 1641. Revenu en janvier 1644 après une interruption, il rassemble rapidement une trentaine de jeunes Melkites, plus quelques autres. En 1650, les Pères instruisent plus de 60 écoliers. En 1652, la peste les réduit à 17. En 1654, la classe compte à nouveau cinquante enfants, mais elle doit fermer pendant huit mois. Au témoignage de Nicolas Poirresson, les écoles ne manquent pas pourtant à Damas dans les années 1650. Car, dit-il, les jésuites ne veulent accepter les enfants qui quittent leurs maîtres séculiers sans l'autorisation de ceux-ci. Certains de ces derniers, à l'imitation des Pères, se mettent à accepter des élèves gratuitement. Ils savent mieux l'arabe, mais pour le grec, les religieux en connaissent autant.

La classe continue à fonctionner par la suite, avec des suspensions momentanées assez fréquentes¹¹. Entre 1711 et 1719, les indications chiffrées du nombre d'écoliers varient entre 100 et 200. Les données de 1740, 1745 et 1760 confirment des effectifs du même ordre¹². Le succès même de leur institution, et sans doute le fait d'y accueillir des fils de «schismatiques», valent aux Pères de Damas de violentes attaques. En 1733, Mikhâ'il Ibn Tûmâ, procureur du patriarche orthodoxe, fait dresser la liste de leurs élèves, pour les faire

¹⁰ AGCR, AD, 106, p. 174, 197, 189, 208, p. 189 et 211, p. 207. SC, MELCHITI, 12, f.9rv, 25 juin 1809, signature de Pietro Sâdir.

¹¹ Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 2, p. 239-240, Poirresson, 1654-1655. SC, SIRI, 1, f.161rv, 162r, 17 mars 1671. SOCG, 465, f.430rv, 431rv, 6 sept. 1677. Victor LAURENT, «Archives du couvent St Benoît à Constantinople», *L'Unité de l'Eglise*, 65, 1934, p. 251-254.

¹² ARSI, GALLIA, 96, I, f.455r-458v, 16 mai 1711; f.471r-473v, 20 déc. 1712; *ibidem*, 96, III, f.521rv, 24 déc. 1714; f.475-476, 12 mars 1713 (Mention d'un prêtre «grec» qui tient école); *ibidem*, GALLIA, 106, f. 191r-192v, 2 nov. 1711; *ibidem*, f.195r-200v, 1718-1719; *ibidem*, f.201-202, 16 janvier 1740. Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 213 (relation de 1760).

poursuivre. En 1744, le même personnage lance contre eux des incriminations malveillantes, fondées sur le fantasme du jésuite ravisseur d'enfants, également attesté en Bavière, aux alentours des collèges de la Compagnie. Ferdinand Cuisset et Pierre Roman sont arrêtés, sur le témoignage d'adolescents, qui dénoncent les horribles châtiments subis dans leur école. De plus, les religieux sont accusés d'enfermer des enfants dans des coffres pour les envoyer à Malte, où ils leur extraient par la force le sang et la salive, pour fabriquer leurs médicaments, manière de jeter l'opprobre sur leur réputation de médecins¹³.

Les Pères de la Terre Sainte ont commencé très tôt à instruire la jeunesse de Damas. Mais en 1638, une lettre du supérieur laisse entendre qu'il rencontre quelque difficulté à convaincre les parents d'envoyer leurs fils à l'école. On ignore presque tout sur ces activités éducatives par la suite. En 1715, un prêtre maronite stipendié par la Custodie réunit 13 enfants de sa *tâ'ifa*, et 7 « Grecs » autour de lui; mais il se décourage, et les écoliers partent chez les jésuites¹⁴. On n'a aucune mention d'un enseignement dispensé par les capucins de la ville, hormis le rapport du Gardien de la Terre Sainte en 1760. Celui-ci donne un tableau surprenant de la réussite de l'institution scolaire à Damas :

EFFECTIFS DES ÉCOLES CATHOLIQUES À DAMAS EN 1760

(Source : Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 213)

<i>Ecoles</i>	
Terre Sainte	212
Jésuites	150
Capucins	70
Maronites	16
Maronites	12
Syriens	20
Mîdân	20
<i>Total</i>	500

Ces effectifs sont considérables, pour un total de 4605 âmes catholiques, la plupart melkites, d'après le même document (plus 4000 dans les villages alentour). Presque tous (442 sur 500) vont s'ins-

¹³ SC, MELCHITI, 3, f.237r-239v, 2 juin 1735. ARSI, GALLIA, 96, f.572-573, 26 déc. 1744; *ibidem*, f.574-575, 26 janvier 1745. Pour la Bavière : Etienne FRANCOIS, *La frontière invisible...*, op. cit., p. 425.

¹⁴ SOCG, 118, f.124rv, 125r, 12 sept. 1638. SOCG, 601, f.369r-375r, 6 avril 1715.

truire chez les missionnaires. Les Syriens, qui sont en tout 170, ont leur petite classe, subventionnée par la Propagande. Elle avait déjà fonctionné vers 1720, sous la férule de Pietro Messercia, ancien du Collège Urbain, qui avait dû fuir Alep¹⁵. Les Maronites, qui forment une petite communauté de 110 personnes, ont deux écoles. On ne sait rien sur celle du Mîdân, vraisemblablement melkite, ni sur l'enseignement dans la partie orthodoxe de la population chrétienne.

Hors des deux métropoles, les jésuites ont également tenu une école au début de leur installation à Saïda. Il y est question de 15 ou 20 élèves en 1647 et 1651. On ignore ce qu'il en est advenu par la suite. La mission dans cette ville n'a de toute manière guère pris de développement, servant plutôt de base pour les courses dans les campagnes environnantes. A Tripoli, les Pères ont instruit les pauvres au début de leur établissement. Vers 1711, ils ouvrent une classe. Elle compte 60 à 70 enfants melkites en 1715. En 1718, le coadjuteur d'origine damascène Pierre Cobié (Khabbiyya) est destiné à y enseigner. Elle doit s'interrompre en 1723, lorsque les notables *rûm*-s de la ville se rangent dans le camp orthodoxe avec leur évêque. Nous n'avons plus d'indication au sujet de cet établissement après cette date¹⁶. Les capucins ont également tenu une école pendant quelque temps dans cette ville, mais ils commirent l'erreur, écrit Chérubin de Noves (1748), de la confier à des Maronites, ce qui en détourna inmanquablement les « Grecs »¹⁷.

En Palestine, les Pères de la Terre Sainte instruisent la jeunesse chrétienne dans leurs couvents et hospices. C'est le cas en 1633 à Jérusalem et à Bethléem. D'après les chiffres des Gardiens, c'est dans ce second lieu, qui est aussi leur plus grosse paroisse, que les Frères ont le plus d'enfants à l'école : entre 35 et 57, de 1693 à 1727, et 80 en 1764, pour une population de 1030 catholiques. A Jérusalem, les effectifs indiqués varient entre 15 (1715) et 30 (1700, 1727), pour atteindre 70 en 1764. A Nazareth, ils sont constamment 10 ou 12 entre 1700 et 1727, et passent à 35 en 1764. A 'Ayn Karîm, Rama, Acre, les quelques chiffres dont nous disposons sont généralement inférieurs à 10 vers 1700, pour s'élever quelque peu par la suite. A Acre, l'é-

¹⁵ ACTA, 90, 8 janv. 1720, f.51v-52rv, Pietro Messercia.

¹⁶ Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, 1652, p. 62, p. 69; T. 2, p. 215 et 218 (1653); *ibidem*, p. 274 (1656-1657). Victor LAURENT, «Archives du couvent St Benoît à Constantinople», art. cit. ARSI, GALLIA, 95, III, f.563r-572r, 19 fév. 1647; *ibidem*, f.618r-627r, 16 janvier 1651; *ibidem*, GALLIA, 96, III, f.534r-535v, 19 mai 1718; *ibidem*, 96, I, f.515r, 6 nov. 1714, et f.526r, 11 mai 1715; *ibidem*, GALLIA, 106, f.85v-93v; *ibidem*, f.195r-200v, 1718-1719. SOCG, 422, f.538rv-539rv, 548rv, 10 août 1669. CP, 75, MELCHITI, f.402r-403v (Tripoli, 1723).

¹⁷ SC, SIRI, 1, f.511r, 3 mai 1748.

vêque maronite Sim'ân 'Awwâd a enlevé l'éducation des enfants de sa *tâ'ifa* à la *Terra Santa* en 1730. Il a essayé d'obtenir la même chose des cinq cents Melkites catholiques de la ville, mais sans succès. En 1764, ces derniers ont cependant institué leur propre classe, les franciscains devant se contenter, en compensation, des oratoires de pénitence et des exercices de la Bonne Mort¹⁸. La progression des effectifs dans les écoles de Palestine pendant le XVIII^e siècle traduit moins une intensification de l'enseignement que la croissance générale de la population catholique dans la région, due en bonne partie à l'immigration.

Au début, en 1630, pour attirer les enfants d'Alep, Giovanni di Bergamo avait distribué des objets de dévotion à ceux qui venaient à ses leçons. Et même, grâce à la générosité du médecin Luigi Ramiro, il pouvait leur offrir une aspre pour chaque présence. En 1638, le chapelain observantin de Damas fait remarquer qu'il faudrait donner quelque chose à ceux qui viennent étudier, sinon les parents ne les envoient pas. Quand après d'instantes prières, un fils est autorisé par son père à fréquenter la classe, il faut lui fournir «le papier, la plume, l'encre, le livre, la nourriture du matin et de midi». Si on leur procure tout cela, non seulement les Maronites viendront, mais aussi les autres «nations». C'est ce qui se passe à Bethléem, dit-il, où beaucoup d'enfants sont assidus aux cours, parce que les Frères les entretiennent¹⁹.

En 1645, le chapitre général des Frères Mineurs prévoit effectivement que l'on serve un repas quotidien aux enfants des écoles, âgés de six à douze ans, sauf les dimanches et jours de fêtes. Nous avons vu que la *Terra Santa* dispose de moyens financiers bien supérieurs à ceux des autres ordres missionnaires du Levant. L'alimentation des enfants, qui s'inscrit dans un système d'assistance généralisée aux chrétiens rattachés à ses paroisses, se pratique dans tous ses établissements, encore à la fin du XVIII^e siècle. Vers 1730, une quarantaine de garçons de Jérusalem reçoit quotidiennement un plat de fèves, de lentilles, d'orge, de blé ou de riz au déjeuner, et est renvoyée à la maison le soir avec un morceau de pain, après une procession, des litanies et des cantiques, conclus par la bénédiction du *magister*. Souvent, vu la misère des parents, les religieux ne procurent

¹⁸ SOCG, 104, f.194, 16 oct. 1633 et f.207r, avril 1633. MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale delle Missioni Francescane*, op. cit., livre VII, part. 3, p. 464-466 (1700). SOCG, 577, f.664rv, 665rv, 666r, 10 sept. 1710; SOCG, 601, f.369r-375r, 6 avril 1715; CP, MELCHITI, 76, f.302r-308v, avril 1727. Ioannes Dominicus MANSI (dir.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, op. cit., T.46, col.234 (25 avril 1730). Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 222-226.

¹⁹ SOCG, 118, f.124rv, 125r, 12 sept. 1638. SOCG, 99, f.307rv, 310rv, Luigi Ramiro, 10 nov. 1630.

pas seulement l'instruction et la subsistance, mais aussi le vêtement²⁰.

Dans leurs résidences montagnardes, les missionnaires ont également dispensé un enseignement, du moins à certaines époques. Les capucins l'ont fait quelque temps à Abey, avant de devoir abandonner leur hospice pendant plusieurs années, à partir de 1663. Nous avons évoqué les projets d'écoles au Liban, au temps de Georges 'Amîra et du franciscain Jacques de Vendôme, vers 1630-1634. Un dessein similaire est esquissé vers 1690. Une dame espagnole a laissé de l'argent pour un collège au Kisruwân. Le Mineur franciscain Giuliano Ramirez s'est chargé de le réaliser, avec le soutien du patriarche Duwayhî, qui l'a désigné comme archevêque de Tyr et Sidon. Dans cette opération, on ne sait quelle est la participation réelle de la *Terra Santa*, en mauvais termes avec les Maronites à cette époque. En 1697, l'entreprise n'est pas encore concrétisée, car Agostino, franciscain d'origine maronite, évoque le legs, et parle de fonder le collège à Harissa. Celui-ci fonctionne au moins temporairement, puisque le Gardien indique en 1701 qu'il vient de débiter. Agostino, quelque temps après, écrit à la Propagande pour dire qu'il y enseigne; mais en 1705-1706, il est à Chypre, avant d'être nommé professeur d'arabe à San Pietro in Montorio (1710). En 1708, le Gardien indique que le projet n'a pu se réaliser, la guerre de succession d'Espagne ayant tari les sources d'aumônes de la Custodie²¹.

Chez les jésuites, la grande réalisation du XVIII^e siècle devait être l'ouverture d'un séminaire à 'Ayntûra. Lorsque Buṭrus Mubârak entre dans la Compagnie de Jésus en 1707, il lègue une partie de ses biens pour la fondation d'un tel établissement au Kisruwân. Le projet est évoqué par Antoine Nacchi en 1714, et par Pierre Fromage en 1719. Comme les précédents desseins de collège au Levant, il devrait répondre au souci d'employer utilement les disciples de Rome, puisque ceux-ci, à la manière des jésuites, combindraient une activité d'enseignement avec des tournées apostoliques dans les montagnes, en échange de leur entretien. Il apporterait de plus une solution à la préoccupation, tout aussi ancienne, de sélectionner et de préparer de futurs candidats de valeur pour les collèges romains. Il

²⁰ Eleazar HORN, *Ichonographiae locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae...*, op. cit., p. 223-224.

²¹ SOCG, 150, f.273r, 20 nov. 1631, un capucin affirme avoir 15 écoliers à Beyrouth. SOCG, 422, f.538rv, 539rv, 548rv, 10 août 1669 (Abey). CP, 30, MARONITI, f. 676r-683v, 20 août 1691, le patriarche. SC, MARONITI, 1, f.246rv, 247v, 30 août 1697 et *ibidem*, f.265rv, 267r, Agostino. ACTA, 76, 31 mai 1706, 1, «Terra Santa»; ACTA, 80, 27 janv. 1710, 11, «Collegii». En 1697, Huṣn Al-Khâzin parle de dix écoliers à Harissa : SOCG, 530, f.380r (arabe); f.379rv (trad. ital.). Rapport du Gardien Gaetano di Palermo, SOCG, 565, f.147v, 7 janv. 1708. Agostino revient à Harissa plus tard : il y est signalé en 1727 : CP, 76, MELCHITI, f.305r, avril 1727.

servirait enfin à la formation du clergé, puisqu'on imposerait l'obligation d'un ou de deux mois d'exercices spirituels à tout candidat au sacerdoce, et on pourrait y recevoir les prêtres qui voudraient s'instruire. Plusieurs donations en faveur du projet lui font obtenir l'approbation du Général Tamburini en 1728. Les années suivantes, il est doté de rentes d'origine française. En 1730, ses ressources lui permettent d'entretenir 8 séminaristes. C'est effectivement le nombre qu'indique le visiteur Granger dans son rapport au ministre de la marine, en 1736. Des enfants des villages voisins viennent de plus se joindre aux pensionnaires tous les matins, et retournent chez eux le soir. On n'a plus d'informations sur la vie de ce séminaire par la suite. Il est probable qu'il n'a pas tenu toutes ses promesses. On ne connaît pas le nombre d'enfants qui y ont passé, mais du silence des sources on peut supposer qu'il fut modeste. Les autres ambitions de Pierre Fromage ou d'Antoine Nacchi étaient certainement irréalisables. Vu l'extrême tension qui règne entre les jésuites et les Orientaux à partir de 1740, on voit mal les anciens de Rome placés sous la coupe de la Compagnie de Jésus, ni le clergé diocésain envoyé systématiquement se former à 'Aynṭūra²².

Jirjis Benyamîn, avait érigé une école à Zghorta vers 1691, lorsqu'il était évêque de Ehden, et l'avait dotée de quelques biens pour lui assurer une rente. Entré dans la Compagnie en 1713, il lègue aux jésuites cet établissement, qui a les structures d'un petit collège, puisqu'il comprend une habitation pour le directeur, une salle de classe, et une chapelle Saint-Joseph. Comme pour 'Aynṭūra, on ignore tout sur son activité réelle, sans doute confiée à un Père de Tripoli²³.

C'est 'Abd Allâh Qarâ'alî qui a été invité à instruire la jeunesse de Ehden en 1695 et à la suivre à Zghorta pendant l'hiver, comme Duwayhî avait commencé à le faire avant lui. Aussitôt, les habitants du Jubba Bsharrî proposent aux Moines Libanais de reprendre un couvent chez eux, contre le même service. Ainsi, pour l'alphabétisation des campagnes comme pour les missions, les religieux maronites sont conviés à marcher sur les traces des missionnaires, et à les

²² Georges LEVENQ, *La première mission de la Compagnie de Jésus...*, op. cit., p. 54-58. Le rapport de Granger, AN, Marine, B7, 322, 27 est cité par l'auteur. AR-SI, GALLIA, 96, III, f.508r-509v, Nacchi, 22 août 1714; projet présenté à la Propagande, SC, MARONITI, 3, f.188rv, 18 mars 1720. Extrait de la lettre de Pierre Fromage dans Gabriel LEBON, «Silhouettes de missionnaires au Levant. Un initiateur : le P. Pierre Fromage», *R.H.M.*, 1938, 3, p. 410. Lettre du général des jésuites sur la fondation de 'Aynṭūra : *Synodus Libanensis (Luwaiza, 1736)*. *Al-majma' al-lubnânî*, Jounié, 1900, 3e partie, p. 67-69 (1734, arabe).

²³ Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.2, p. 766-768. *Synodus Libanensis (Luwaiza, 1736)*. *Al-majma' al-lubnânî*, op. cit., 3e partie, p. 69-72, lettre du Général jésuite à propos de l'école de Zghorta (1735, arabe).

supplanter sans doute. En 1706, ils s'installent à Rishmayya au Shûf, avec une école attenante au couvent, et l'année suivante à Luwayza, au Kisruwân. Ils enseignent près de chacun de leurs monastères et résidences, ainsi que dans les villes où ils s'installent. En 1737, le supérieur évalue à 300 le nombre d'enfants qui reçoivent une instruction chez eux. L'assemblée des assistants du 10 août 1749 à Luwayza prévoit qu'il y ait deux religieux dans chaque école de l'ordre, pour dispenser des leçons gratuitement. Leur subsistance est assurée pour une somme de 100 *ghurûsh*-s, provenant de *waqf*-s (fondations) ou d'autres revenus. La même réunion donne son accord pour assurer l'enseignement à Mâr Butrus Al-Tîn, mais demande l'institution d'un *waqf* dans ce but à l'évêque du lieu. L'année suivante, les assistants acceptent le don d'un local à Dayr Al-Qamar en échange d'un service d'éducation et de mission²⁴.

Ces mesures répondent aux décisions du synode maronite du Liban (1736) qui a voulu une école dans chaque ville, chaque bourg important, chaque monastère. Le synode melkite de Saint-Sauveur recommande de même qu'on enseigne partout à lire et écrire aux enfants²⁵. Ainsi, l'institution scolaire se développe et se stabilise-t-elle dans les régions d'habitat chrétien. Henri Guys évoque les écoles de la montagne dans les premières décennies du XIX^e siècle, tenues en plein vent ou dans une chambre attenante à l'église, où un maître, qui n'est pas toujours le curé, touche une rente pour apprendre à lire et à écrire aux enfants. Ces derniers viennent à partir de quatre ou cinq ans, mais dès qu'ils possèdent les connaissances élémentaires, ils restent à la maison pour travailler²⁶. Lors de sa tournée pastorale de 1779, l'évêque Yuḥannâ Al-Hilû nomme un diacre pour faire l'école à Zahlé et ordonne au curé Ilyâs de Wâdî al-'Arâyish, d'enseigner la lecture et l'Écriture Sainte aux enfants de sa paroisse. Sans doute a-t-il quelque difficulté à se faire obéir, puisque, revenu dans la première ville, il désigne lui-même 33 enfants pour suivre la classe, imposant aux parents de trouver un local, et de payer les frais

²⁴ Butrus FAHD, *Ta'riḫ al-ruhbâniyya al-mârûniyya...*, op. cit., T.2, p. 37, p. 50-57, p. 82. *Ibidem*, T.4, p. 427, p. 430.

²⁵ *Synodus Libanensis (Luwaiza, 1736)*. *Al-majma' al-lubnânî*, op. cit., partie 2, p. 16-20 (arabe). Charles de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, op. cit., p. 143, p. 267. ACTA, 131, 5 sept. 1761 : Giorgio Gabriele a fait une donation en 1749 pour la création de deux écoles à Saint Spiridon au Kisruwân. La Congrégation décide l'ouverture d'une classe à Jbayl (confiée aux Moines Libanais?) avec l'argent du legs.

²⁶ Henri GUYS, *Relation d'un séjour de plusieurs années à Beyrouth...*, op. cit., T.2, p. 92.

scolaires suivant le registre tenu par le curé, menaçant d'amende et d'excommunication celui qui ne présente pas son fils²⁷.

On voit ainsi encore tardivement des résistances aux efforts d'alphabétisation du clergé. La fondation d'une institution scolaire n'implique pas forcément sa réussite, si elle n'est pas portée par une adhésion de la population au projet. La classe ouverte à Alep en 1752 par Jean-Baptiste Morgian avec les subventions de la Propagande, ne parvient pas à attirer les écoliers. La crise économique qui fait passer le travail des enfants avant leur formation, les épidémies de peste, mais aussi sans doute les qualités personnelles du maître, expliquent l'échec de l'expérience, que les cardinaux suspendent en 1766²⁸.

EDUCATION CHRÉTIENNE ET ALPHABÉTISATION

Dans l'esprit des formateurs, la finalité de l'enseignement est avant tout d'enraciner une piété chrétienne dépouillée d'«abus», d'«hérésies» et d'«indécences» païennes, tout en normalisant le comportement social, en veillant à l'intériorisation d'une morale pratique simple. Dans cette orientation, formation chrétienne et alphabétisation sont intimement liées²⁹. Ces objectifs peuvent être partagés par une bonne partie des maîtres orientaux, élevés eux-mêmes dans ces principes, surtout s'ils ont fréquenté les collèges romains.

Dans un monde où la cohabitation avec les musulmans et les «hérétiques» multiplie les risques de perversion, l'école est d'autant plus nécessaire. Empêcher que des garçons «se fassent Turcs» sous la séduction ou la menace est un des fruits escomptés de l'instruction. Dans le premier catéchisme arabe (karshûnî) imprimé à Rome (7 avril 1580), œuvre des jésuites délégués auprès des Maronites, à la question :

«Est-il imposé au chrétien de faire profession de sa foi publiquement?»

Est donnée la réponse :

«Deux choses sont obligatoires à ce sujet : la première de ne jamais faire profession d'une croyance opposée à la loi du Christ, ni par les

²⁷ Yûsuf ZIYYADA (édit.), «Al-qism al-thâlith fî-l-wathâ'iq al-ta'rîkhiyya al-muta'allîqa bi-niyâba al-mutrân Yuḥannâ al-Hilû...», art. cit., 1931, p. 764-765.

²⁸ ACTA, 124, 4 mars 1754, 15, «Soriani»; *ibidem*, 9 sept. 1754, 1, «Soriani». ACTA, 136, 3 mars 1766, f.10r, 12r. François FURET, Jacques OZOUF, *Lire et écrire...*, op. cit., p. 78.

²⁹ François FURET, Jacques OZOUF, *Lire et écrire...*, op. cit., T.1, p. 73.

habits, ni par la coiffure, ni par la visite des lieux de culte, ni par la pratique des habitudes des communautés étrangères (à notre foi)»³⁰.

Dans la vie quotidienne, un élève des Pères doit se distinguer des autres par son comportement social. Joseph Besson écrit à propos de leurs écoliers, «extrêmement brillants et inquiets suivant l'humeur de ces pays» :

«En effet, nous pouvons dire sans exagération, que la jeunesse de Damas, instruite par ceux de nostre Compie porte en son maintien les marques de ie ne scay quelle modestie qui la rend aimable, et que la dévotion qu'elle pratique, en fait le discernement d'avec les autres écoliers»³¹.

Nicolas Poirresson, comme d'autres religieux, dénonce dans l'éducation traditionnelle un laxisme tel, que les parents sont gourmandés par les enfants, qu'ils se font battre et injurier par eux, sans oser résister, de peur qu'ils aillent se convertir à l'islam. En contraste, Eleazar Horn (OFM) précise que dans les écoles, il faut savoir joindre à la parole et à l'exemple, si le besoin s'en fait sentir, «une charitable correction et un paternel châtiment», à coup de ramée à balai, ou d'un autre ustensile. Et dans la classe des jésuites de Damas, la baguette aide à mémoriser les leçons³². Dans des «Particularités des écoles de la Doctrine Chrétienne...», rédigées en arabe par l'évêque syrien catholique de Damas Ni'mat Allâh Qudsî dans la première moitié du XVIII^e siècle (à partir des règles de la Congrégation de la Doctrine Chrétienne imprimées à Rome en 1611, puis en 1677) les surveillants (*muskitûn*) de la congrégation, chargés de faire régner l'ordre, le calme et la décence chez les écoliers, sont bien armés d'un bâton; il leur est toutefois recommandé, plutôt que de battre les enfants dissipés, de les obliger à se prosterner au milieu de la salle, et à demander pardon au préfet (*ra'îs*). Les maîtres également munis d'une canne, doivent néanmoins accueillir les enfants

³⁰ Catéchisme des jésuites dans Sami KURI (édit.), *Monumenta Proximi-Orientis*, op. cit., p. 441 (trad. franç.).

³¹ Joseph BESSON, *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus...*, op. cit., T.1, p. 172-173; citation de la p. 80. Eleazar HORN, *Ichonographiae locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae...*, op. cit., p. 222. Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, p. 51; T.2, p. 215.

³² Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.2, p. 240 (1654-1655); *ibidem*, p. 71. Eleazar HORN, *Ichonographiae locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae...*, op. cit., p. 223.

avec douceur, faire preuve de patience face à l'ignorance de leurs disciples, et rechercher tous les moyens pour faciliter l'apprentissage. En revanche, les vertus du bon écolier sont l'humilité et l'obéissance au maître. «Il faut qu'ils écoutent beaucoup et parlent peu».

Le même règlement insiste sur la bonne tenue des maîtres comme des élèves. Tout est prévu, du contrôle minutieux des absences, aux déplacements pendant la séance de catéchisme, jusqu'aux moindres éléments du mobilier ornant la salle de classe. Le chef du cours contrôle la longueur précise de chaque séquence d'apprentissage et de dévotion à l'aide d'une horloge et d'une cloche³³.

A la sortie de la leçon, les enfants peuvent instruire leurs parents, en leur récitant ce qu'ils ont appris à l'école. Ils sont aussi conditionnés par un nouveau sens de la hiérarchie, des relations sociales, de l'organisation du temps.

Ils doivent avant tout devenir les porteurs de la nouvelle piété diffusée par les missionnaires. En décembre 1629, Jérôme Queyrot avoue n'avoir pas encore introduit la doctrine et la confession mensuelle comme dans les écoles de la Compagnie, ne sachant pas assez d'arabe pour cela. Mais les enfants assistent à sa messe tous les jours, et récitent les litanies de la Vierge, le *Pater*, l'*Ave* et le *Credo* en grec et en arabe, matin et soir. En 1636, le programme de sa classe s'est perfectionné. Les oraisons quotidiennes sont prévues, suivant la «nation» et le niveau, en latin, en grec, en arabe ou en syriaque. Le Père prend soin que ses 35 élèves assistent quotidiennement à la messe, et se confessent et communient en leur temps. En 1718-1719, c'est la réception hebdomadaire de ces sacrements qui est la règle à l'école de Damas. Dans les couvents de Terre Sainte, on prépare de surcroît les enfants à participer aux célébrations liturgiques des Lieux Saints. En 1736, ceux de Jérusalem apprennent le chant grégorien, et participent aux chorales pendant les offices et les processions³⁴.

L'enseignement religieux est souvent séparé de l'apprentissage de la lecture et de l'écriture. Les missionnaires, peut-être à cause de leurs faibles capacités linguistiques, préfèrent confier l'alphabétisation à un homme du pays et se réserver les leçons de catéchisme, une ou deux fois par semaine. Jérôme Queyrot rapporte que Malâtyûs Karma a imposé un maître d'arabe à ses côtés en 1629. Plus tard, il embauche lui-même un Maronite pour faire l'initiation à la langue syriaque, qu'aucun «Franc» ne connaît, et parle d'engager

³³ BAV, SBATH, 186, f.127v-143v, *Mukhtaṣṣa fî madâris al-ta'lim al-masîhî...*, f.129rv-133v.

³⁴ SOCG, 195, f.166r, 26 déc. 1629; ARSI GALLIA, 95, I, f.411r-418r, 23 fév. 1636. *Ibidem*, GALLIA, 106, f.195r. 200v, 1718-1719. SC, MISSIONI MISCELLANEE, 1, f.471r, 28 juin 1736.

aussi un Arménien. Par la suite, c'est un coadjuteur qui est souvent chargé de la formation linguistique, le prêtre se contentant d'assurer l'enseignement religieux. Dans les établissements de la *Terra Santa*, un maître oriental payé par les Frères s'occupe d'apprendre la langue au XVIII^e siècle, le curé arabisant se chargeant seulement de la doctrine³⁵.

La variété des appartenances confessionnelles et nationales oblige à un très grand éventail de formations linguistiques. La méthode en usage en France jusqu'au XVIII^e siècle, de commencer par le latin avant d'aborder la langue vernaculaire, n'est pas pratiquée au Levant. Les Pères de Terre Sainte instruisent dès le début en arabe et en italien dans leurs écoles. La seconde de ces langues est d'ailleurs fort utile aux chrétiens de Palestine, qui s'en servent dans leurs affaires avec les couvents ou avec les pèlerins. Jérôme Queyrot a certes une prédilection pour le grec ancien, mais il doit bien s'adapter à la demande de ses familles, qui préfèrent l'arabe, même pour la liturgie. L'apprentissage de l'italien et du français, qui permet d'occuper un missionnaire débutant, est sans doute également apprécié³⁶. L'usage social de la lecture et de l'écriture n'est pas le même lorsqu'il s'agit du syriaque, dont l'emploi est exclusivement ecclésiastique, et lorsqu'il s'agit de l'arabe, de l'italien ou, (dans une moindre mesure) du français, indispensables au commerce. Duwayhî, qui cherche avant tout à former de futurs ecclésiastiques pour son Eglise, ne parle que d'enseigner le syriaque, langue morte, à Ehdén, à 'Ayntûra et à Ardé. Par contre, il ajoute l'italien et l'arabe dans sa classe d'Alep, car il s'agit de retirer ses paroissiens à la concurrence « hérétique », en répondant à leur besoin social. La volonté des Maronites en 1732, d'exclure les Juifs alépins de l'enseignement de l'italien afin de leur fermer l'accès aux négociants européens, nous a clairement révélé l'ambition de réussite économique qui motive leur demande d'école. Arsânyûs Shukrî a pu mettre à profit sa connaissance du français, acquise auprès des capucins, pour travailler comme garde-magasin auprès d'un négociant, avant d'être envoyé

³⁵ Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 213 (1760). Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 2, p. 239 (1654-1655). AN, L 932, 2a, f.1v, 1655. ARSI, GALLIA, 95, I, f.411r-418r, 23 fév. 1636.

³⁶ Martine SONNET, «La lecture dans les petites écoles», art. cit., p. 35. SC, SIRI, 1, f.445v, Alep, 1633. SOCG, 115, f.266rv, Alep, 7 août 1630; *ibidem*, f.267rv, 268r. SOCG, 195, f.159r-167r, Alep, 26 déc. 1629. SOCG, 106, f.209rv, Alep, 23 déc. 1636. Sur les performances linguistiques des chrétiens de Palestine : Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre, la Syrie et la Palestine...*, op. cit., T. 2, p. 157 et 393 et Michel NAU, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, op. cit., p 396.

en France pour les affaires de son Eglise, et de devenir évêque maronite d'Alep³⁷.

Le système d'enseignement de l'époque prévoit des degrés d'apprentissage très fractionnés et hiérarchisés. En 1636, Jérôme Queyrot distingue parmi ses 43 élèves ceux qui apprennent le syriaque avec un Maronite (une vingtaine), ceux qui s'initient à la lecture et l'écriture de l'italien et à l'abaque, ceux qui s'adonnent au grec et à l'arabe, et enfin la plus haute classe, consacrée à la grammaire latine (10 à 12 enfants)³⁸. Dans une organisation de ce genre, seuls quelques-uns arrivent jusqu'au dernier échelon, et les performances dépendent pour l'essentiel de la durée de la fréquentation. Les missionnaires, qui aimeraient éveiller par leur enseignement des vocations religieuses et des candidatures pour les collèges romains, se plaignent à plusieurs reprises que les enfants sont retirés de l'école lorsqu'ils savent lire, écrire et compter. Encore n'est-il pas sûr que tous arrivent à ce degré d'instruction. Des rapports ne parlent que d'apprentissage de la lecture. On aimerait pouvoir estimer plus précisément le niveau d'alphabétisation des chrétiens. On sait que les registres de catholicité ne sont que des outils imparfaits d'évaluation. Ceux des paroisses latine et maronite d'Alep, que nous avons examinés, ne portent pas de signatures³⁹.

Les outils pédagogiques sont, comme en Europe, des ouvrages de piété. Au début, les manuels imprimés manquaient, et Jérôme Queyrot composait quotidiennement la leçon, pour chaque niveau d'élèves. Mais en 1637, la Propagande fait un envoi massif d'imprimés.

³⁷ SOCG, 235, f.52rv, 53r, 16 sept. 1658 (Ehden); *ibidem*, f.56rv, 57r ('Ayntû-ra); *ibidem*, f.156rv (Ardé); *ibidem*, 162rv (Alep). CP, 80, MELCHITI, f.118r-119r, Pietro Simonetti, Alep, 26 mars 1732 et SC, MELCHITI, 2, f.174v, note d'Assemani. AGCR, AD, 106, p. 98 (Arsânyûs Shukrî).

³⁸ Martine SONNET, «La lecture dans les petites écoles», art. cit., p. 35. ARSI, GALLIA, 95, II, f.428rv, 8 avril 1636; *ibidem*, f.422rv, 11 mars 1636. SOCG, 195, f.598rv, 599rv, 602r, 26 déc. 1636. Mais chacune de ces explications donne des détails un peu différents sur l'organisation de la classe. ARSI, GALLIA, 95, I, f.519r, juin 1642 et SOCG, 470, f.426rv, 1662, détails sur les niveaux de compétence de certains élèves alépins.

³⁹ Nicolas Poirresson ne parle que de lire dans sa relation de 1653 : Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 2, p. 218. SOCG, 518, f.350rv, 351r, 21 juil. 1693; SOCG, 542, f.487r-500r, 22 sept. 1701 : le Gardien ne parle que de lecture. Plaintes sur les abandons précoces : SOCG, 106, f.163rv, 164rv; SOCG, 107, f.165rv; SOCG, 118, f.115rv; SOCG, 195, f.598rv, 599rv, 602r. Archevêché maronite d'Alep, registre des baptêmes (copie de 1922, original karshûnî), 1666-1925, 1081 p. Paroisse latine d'Alep, *Libro parochiale*, Vol. 1, 1573-1700 (*circiter*), Vol. 2, 1627-1729 (*circiter*). Les Rûm-s catholiques possèdent également de tels registres, commencés sous l'épiscopat de Maksîmûs Hâkîm, que nous n'avons pas eu le temps d'examiner. En Italie, les registres de catholicité du XVIII^e siècle ne contiennent pas non plus de signatures.

més au Gardien de la Terre Sainte, chargé de les répartir entre toutes les missions de la région. Les jésuites d'Alep reçoivent à cette occasion 20 *Doctrines de Bellarmin* et 36 alphabets en arabe, les carmes 10 de ces derniers en arabe, et 8 en arménien⁴⁰. Le *Psautier* est le livre de lecture le plus commun. *L'imitation de Jésus-Christ* de Thomas A Kempis en arabe, largement diffusée par les presses de la Propagande, a certainement fait le même usage. Le catéchisme le plus universellement répandu est celui de Bellarmin, sous sa forme longue ou abrégée. Quand il est en version bilingue, il peut servir à apprendre aussi bien l'italien que l'arabe.

La base de l'enseignement est la mémorisation. Le catéchisme d'Eliano et Bruno (1580) avvertit en introduction que ceux qui croient dans le Christ doivent apprendre et retenir ce qu'il contient, sous forme de question et de réponses. Jean Amieu organise des récitations publiques avec ses élèves. A la Toussaint 1636, quatorze d'entre eux ont déclamé le Symbole des Apôtres en grec, en latin, en arabe et en italien. Pour Noël, il les prépare à dire les sentences de Caton, traduites en vers français et en prose arabe! Le théâtre scolaire est introduit par les jésuites dès cette époque. En mars 1637, Amieu rapporte que les écoliers ont représenté trois fois en public l'histoire de Joseph *per modum dramatis*. En 1654-1655, ceux de Saïda ont joué le récit d'un juif qui jette son fils dans un four chaud du temps de Justilien, parce qu'il a communiqué avec un chrétien. Le spectacle, nouveau en ces pays, a arraché des larmes à l'assistance⁴¹.

Les écoles que nous avons évoquées jusqu'ici ne reçoivent évidemment que les garçons. L'institution scolaire pour les filles n'est introduite au Proche-Orient qu'au XIX^e siècle. Cependant, dès l'origine, les religieux se préoccupent de leur éducation, indispensable à leur salut. Certaines, dans le milieu des marchands alépins, savent apparemment lire et écrire avant tout contact avec les «Francs». Une fille du *khawâja* Candi, le premier des Arméniens d'Alep (celui qui a logé le Grand Vizir lors de son passage à Alep), après la lecture d'un opuscule sur le scapulaire composé en arabe par un carme, décide de faire une chapelle de la Vierge dans sa maison, et de convier

⁴⁰ SOCG, 106, f.209rv, Jérôme Queyrot, 23 déc. 1636. ARSI, GALLIA, 95, II, f.422rv, Jérôme Queyrot, 11 mars 1636. SOCG, 107, f.80r, 79rv, tableau de répartition des ouvrages envoyés par la Propagande.

⁴¹ Sami KURI (édit.), *Monumenta Proximi-Orientis*, op. cit., p. 424. ARSI, GALLIA, 95, II, f.450rv-451r, Jean Amieu, 18 mars 1637; *ibidem*, f.443r, 18 déc. 1636. Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T.2, p. 274-275 (1656-1657). SOCG, 195, f.600rv, 601r, Jean Amieu, 18 déc. 1636. Victor LAURENT, «Archives du couvent St Benoît à Constantinople», art. cit. SOCG, 99, f.298rv, 17 juil. 1631, Giovanni di Bergamo a organisé un concours public de récitation de la doctrine, avec un prix.

toute la famille à réciter les litanies devant elle chaque soir⁴². D'autres apprennent à lire à la maison, dans les livres distribués par les Pères. C'est le cas de Qamar, jeune musulmane convertie clandestinement par les carmes⁴³.

Là où c'est possible, les religieux «francs» rassemblent les paroissiennes le dimanche pour leur faire la doctrine. Dès 1630, Giovanni di Bergamo commence à le faire dans son église d'Alep, après les vêpres⁴⁴. De plus, ils emploient des intermédiaires, chargées de transmettre leur enseignement à un cercle de femmes rassemblé autour d'elles. A Alep, la sœur d'un maître tisserand de velours, arménienne de «nation», fait d'abord une profession de foi clandestine. Puis quand son mari, prêtre, se déclare catholique à son tour, elle abandonne les bijoux dont elle aimait se parer, et s'applique à l'instruction des filles de sa *tâ'ifa*, sous la direction des carmes⁴⁵.

A partir de 1662, les capucins d'Alep ont rassemblé autour d'eux un groupe de dévotes des différentes «nations», et leur ont donné la règle du Tiers-Ordre, avant de les recevoir dans celle de Sainte Claire. La plupart d'entre elles sont de milieu aisé. Elles sont 12 en 1669, et 20 en 1672. Mais le Provincial décide d'en limiter le nombre à 21. Le chapitre de Poitiers, en 1675, demande d'autre part de ne pas recevoir de nouvelle recrue sans le consentement des autres. Les évêques des différentes Eglises alépine se montrent à plusieurs reprises réticents à l'égard d'une institution qui mêle des femmes de rite différent, et revendiquent leur pleine autorité sur elles. En 1686, après une brouille entre les religieuses, certaines décident de quitter la règle, et le provincial de Touraine fait une ordonnance pour interdire entre autres tout nouveau recrutement. Elles apparaissent la dernière fois dans les archives lorsqu'en 1700, elles demandent à reprendre un directeur capucin, dont elles n'avaient plus voulu quelques années auparavant⁴⁶.

Comme il ne peut être question d'ouvrir un monastère à Alep,

⁴² ARCD, Plut, 245 A2, p. 18. Autres cas, *ibidem*, p. 29, et SC, FRANCIA, 3, f.56r, 1668; *ibidem*, f.111v (Annexe 3, 1667).

⁴³ ARCD, Plut, 245 A2, p. 6. Sur Qamar, voir Bernard HEYBERGER, «Les chrétiens d'Alep à travers les récits des conversions...», art. cit., p. 496-497. Autre cas, ARCD, Plut, 245 A2, p. 51.

⁴⁴ SOCG, 115, f.267rv, 268r, 7 août 1630; SOCG, 518, f.348rv, 351r, 355r, 21 juillet 1693, Jérusalem; SOCG, 542, f.497r-500r, 22 sept. 1701, Jérusalem.

⁴⁵ ARCD, Plut, 245 A2, p. 11-13.

⁴⁶ SOCG, 437, f.119rv, 120r, 1672. AGCR, AD, 106, p. 13-14, p. 21 (1675), p. 25, (1686). SOCG, 536, f.301v. Difficultés des capucins à propos de ces dévotes : ARCD, Plut 245, E3, 1669, 1670, 1671, 12 p. non numér. «Manshûrân li-l-baṭryark Athanâsyûs Dabbâs wa-l-muṭrân Ighnâtyûs Karbûs», art. cit., p. 8 : Athanâsyûs Dabbâs interdit (vers 1724) de revêtir des religieuses dans la ville. Si elles ont la vocation, elles doivent rejoindre un couvent. Voir aussi au sujet de ces religieuses Annexe 3, *passim*.

elles vivent chez leurs parents. Elles gagnent leur vie en travaillant à la maison, mais quelques-unes d'entre elles apprennent à lire à quinze ou vingt enfants ou adolescentes. Frousine, la femme d'un marchand maronite, se joint à elles en 1668, en prenant la règle du Tiers-Ordre. Comme elle est plus libre de ses mouvements que les filles vierges, elle est spécialement désignée pour aller enseigner les prières et la lecture, qu'elle a apprises des capucins⁴⁷.

Sans doute, d'autres cercles de dévotes ont rempli l'office d'éduquer les jeunes filles par la suite. Vers 1730, les jésuites ont sous leur direction des Melkites et des Arméniennes, qui vivent dans la maison de leurs parents. Pendant plusieurs mois, elles suivent, dans la mesure du possible, les règles de Saint François de Sales et de Saint Augustin, que Pierre Fromage a traduites pour elles en arabe. Elles partent ensuite fonder un monastère à Zûq Mikhâ'il, dont la direction est pendant plus de dix ans l'objet d'une grave compétition entre les jésuites, les shuwayrites et le patriarche Cyrille Tânâs⁴⁸.

En 1794 est instituée par un lazariste une «confrérie de piété pour les sœurs dévotes vivant dans le monde...», fondée sous la protection du Saint Rosaire», ouverte aux jeunes filles et aux veuves des quatres «nations». Le premier point de leur règlement affirme qu'elles doivent toutes posséder des livres pieux. Le second, que le but de cette association est l'instruction des filles, afin qu'elles répercutent dans leurs familles ce qu'elles ont appris. Le statut prévoit également une fonction spéciale de «lectrice» dans la confrérie. Tous les dimanches, les consœurs doivent se réunir pour réciter le catéchisme par cœur, et le faire apprendre aux filles, en particulier à celles qui se préparent à leur première communion. Nous avons signalé plus haut la mort en 1807, de la Syrienne Marie-Anne, fille du *magistro* Naṣrî. Elle était dévote, et supérieure du catéchisme⁴⁹. Nous n'avons pas d'éléments pour juger de l'éducation féminine dans les autres villes. On peut supposer qu'elle y était moins avan-

⁴⁷ SOCG, 437, f. 112v (arabe), f.113r (trad. lat.), Alep, 4 sept. 1668. *Ibidem*, f.119v, Jean François de Sevin. SOCG, f.178r-195r, Jean-Baptiste de Saint-Aignan, 20 mars 1669. SC, FRANCIA, 3, f.12v-13r, 1669; *ibidem*, f.117r-118r, f.119v, 4 mai 1667; *ibidem*, f.54v, 56rv-57r, f.58v, 1668.

⁴⁸ SC, MELCHITI, 3, f.65rv, 19 août 1734, Pierre Fromage. CP, MELCHITI, 80, congrégations du 28-7 et du 12-8 1743, f.224r-262v, *ristretto*, p. 50-66. Nombreux autres documents sur cette congrégation dans les archives de la Propagande. L'ouvrage de Timothée Jock, *Jésuites et chouéirites, ou la fondation des religieuses basiliennes de Notre Dame de l'Annonciation, 1730-1746*, Central Falls (USA), 1936, 848 p. (franç.), 12 p. (arabe), est consacré à cette question. Il n'indique pas très clairement les sources qu'il cite.

⁴⁹ Fondation Salem, n°829, Règlement de la congrégation du Rosaire pour les dames, p. 12-16. Même document : archevêché melkite, n° 508. AGCR, AD, 106, p. 211.

cée⁵⁰. Dans la campagne, les femmes ont certainement été tenues à l'écart de toute alphabétisation.

Hindiyya 'Ujaymî, qui appartient à une riche famille maronite d'Alep, où elle est née en 1720, rapporte à l'Ablégat Apostolique qui enquête sur elle en 1753, qu'elle refusait de se rendre à l'école escortée d'un domestique, obtenant par son entêtement que sa grand-mère l'accompagnât. Peut-être cette « école » n'était-elle qu'un cours de catéchisme. A la fin du même interrogatoire, le secrétaire du délégué franciscain note : « Ayant dit cela, comme elle ne savait pas écrire, elle signa du signe de la croix ». Dans une autre de ses réponses, elle raconte qu'elle demandait à son frère de lui faire la lecture de la Passion. Mais il est difficile d'en conclure qu'elle ne savait pas lire : l'ensemble de ses déclarations fait penser qu'elle a acquis une culture dévote à l'occidentale, grâce aux nombreux ouvrages qui ont dû lui passer entre les mains. Encore que cette anecdote nous avertit de l'importance de la lecture à haute voix. La transmission orale et la mémorisation occupent une place plus grande dans la formation de Hindiyya que la confrontation directe avec le livre. Elle rapporte comment, plus tard, elle a dicté la règle de sa congrégation du Sacré-Cœur à l'évêque Jarmânûs et au jésuite Antoine Venturi, en la récitant par cœur, son Ange Gardien faisant office de souffleur :

« Ici, il faut que je dise une autre chose. Ne sachant pas écrire, chaque fois que je devais dicter ce qu'ils devaient écrire, je priais et me recommandais à Dieu et à mon ange gardien, lequel m'apparaissait alors et me rappelait tout ce que j'avais à dicter au cours de cette conférence. Il venait ensuite auprès de moi et m'assistait visiblement. Je le voyais fort bien et, s'il s'apercevait que j'avais oublié quelques mots, il me les suggérait »⁵¹.

La lecture avait plus d'importance que l'écriture aux yeux des éducateurs ecclésiastiques. La première donnait accès aux connaissances indispensables au salut. La seconde offrait surtout des atouts pour la réussite sociale, et procurait à l'individu une plus grande autonomie, ce qui n'était pas nécessairement un objectif pour l'Eglise. Les filles, davantage que les garçons, devaient se contenter de la maîtrise de la lecture⁵². On peut penser que c'était le cas pour Hin-

⁵⁰ Le règlement pour une congrégation de la Doctrine chrétienne de Ni'mat Allâh Qudsî, évêque de Damas, prévoit des mesures spécifiques pour les filles : BAV, SBATH, 186, f.127v-143v, *Mukhtaṣṣa fî madâris al-ta'lim al-masîhî*..., f.129rv-133v. On ne sait s'il fut jamais appliqué.

⁵¹ « Interrogatoire de la Mère Hindiyyé (traduction) », Youakim MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne / Domaine maronite*, op. cit., T.1, vol. 1, p. 432, p. 435, p. 461, p. 467; citation de la page 461-462. Original italien et latin : CP, 118, MARONITI, f.527 et suiv.

⁵² François FURET, Jacques OZOUF, *Lire et écrire...*, op. cit., T.1, p. 84-86, p. 90, p. 199-227.

diyya, dont le frère a été en revanche admis dans la Compagnie de Jésus.

Il ne faut pas exagérer le rôle des institutions scolaires fondées par les «Francs» en Syrie. A l'inverse, il ne faut pas négliger les résultats des autres formes d'éducation, même à un niveau très modeste. Nous avons vu que les visites dans les maisons donnaient l'occasion de faire réviser les savoirs élémentaires, et de distribuer des lectures pieuses. Les conférences dominicales pour ceux qui ne peuvent venir à l'école, ou qui l'ont quittée, offrent d'autres occasions de s'instruire chrétiennement. La confession sert aussi à vérifier et faire remémorer les connaissances de base. On peut enfin lire et écrire à la boutique, ou dans la maison.

Comme pour les filles, les associations masculines de dévotion jouent un rôle dans l'instruction. C'est le cas en particulier des congrégations mariales à Alep, fondées par les jésuites, et reprises par le clergé local après leur départ. Elles recrutent de toute évidence dans l'élite. L'écrit y tient une place essentielle. Le règlement de la congrégation de l'Assomption pour les célibataires maronites, révisé en 1788, prévoit que chaque confrère s'applique à la lecture et à l'écriture, et si possible, à l'apprentissage du syriaque. Elles sont toutes dotées de règlements à apprendre par cœur, d'ouvrages de piété, de «saints du mois» distribués aux membres. Elles tiennent des comptes, des registres des entrées et des sorties, des chroniques de leurs activités. L'association des célibataires melkites avait constitué une bibliothèque d'œuvres édifiantes, sans doute manuscrites, offertes en *waqf*⁵³.

Ces congrégations, comme leur modèle européen, ont parmi leurs objectifs l'éducation chrétienne de la jeunesse. La première du genre fut celle des *Rûm-s*, fondée sous la titulature de l'Annonciation en 1736. Le métropolitain Maksîmûs Ḥakîm a encouragé l'initiative des disciples des jésuites, et leur a recommandé le soin de l'instruction religieuse, tous les dimanches après la réunion de leur pieuse assemblée. Il a lui-même choisi le préfet (*mutaqaddim*) et quatre confrères pour cette tâche. Un règlement prévoit que les aides (*musa'idîn*) désignent les confrères responsables de cette acti-

⁵³ Archevêché maronite d'Alep, 835, «Akhawîyya 'intiqâl al-'adhrâ li-l-'uzbân» (Règlement de la confrérie de l'Assomption des célibataires), f.10v, f.31r. Archevêché melkite d'Alep, 519, «Khulâsa ta'rîkh 'akhawîyya al-bishâra li-tâ'ifa al-rûm al-kâthûlîkiyya bi Ḥalab mundhu bid' ta'sîsihâ fî hâdhihi-l-madîna li-ta'rîkhihâ», p. 27. Diaire de la congrégation des célibataires arméniens, publié dans Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), «Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab akhdhan...», art. cit., 42, 1948, p. 220 et suiv. BAV, SBATH, 186, f.127v-143v, *Mukhtaṣṣa fî madâris al-ta'lim al-masîhî*..., f.129rv-133v.

tivité. Et une histoire de la même association rapporte, que lorsque les catholiques ont joui d'une plus grande liberté, elle a réuni des cercles d'adolescents dans les banlieues éloignées, pour leur faire la doctrine. Dans le règlement des Maronites, le catéchisme figure parmi les quatre principaux objectifs de la sodalité, et l'assiduité aux séances dominicales procure des indulgences au dévot. Les enfants sont rassemblés en «petite confrérie», placée sous la responsabilité des membres de la grande. Le diaire de la congrégation de la Conception de la Vierge, fondée chez les Arméniens en 1752, enregistre le nom des prêtres ou diacres qui sont désignés pour les «écoles» de la *tâ'ifa*. Dès 1755, une classe est tenue dans la maison du prêtre Arûtîn. Plus tard, il est question de deux écoles pour les moyens, et d'une pour les petits⁵⁴.

Une fois la lecture acquise, elle peut en principe s'exercer hors du cadre ecclésiastique. Les Alépins qui savaient le français ou l'italien pouvaient parcourir les gazettes, qui arrivaient chez les marchands «francs» à la fin du XVIII^e siècle. Quelques-uns de ces privilégiés étaient vraisemblablement conviés aux représentations théâtrales données par les «Messieurs» français dans une «salle de la comédie». En 1788, on y jouait *Les Plaideurs*. Pour les autres, la faiblesse de la production imprimée en arabe a limité leurs possibilités d'accès à l'écrit. Il n'y a pas eu comme en France, de Bibliothèque Bleue, répandue sans contrôle de l'Eglise avant l'implantation de la Réforme catholique. Il n'y a pas eu davantage d'essor des publications profanes comme ce fut le cas les décennies qui ont précédé la Révolution. La critique de Volney, qui reproche à l'Eglise d'avoir limité la diffusion de l'imprimé aux «misanthropiques rêveries de Nieremberg et de Didaco Stella», est donc justifiée. Mais pouvait-on attendre de cette institution qu'elle jouât un autre rôle? Comme en Bretagne, le clergé a su préserver les chrétiens du Proche-Orient de l'envahissement de textes profanes ou hétérodoxes, grâce à son monopole sur l'imprimé en langue locale, garanti en quelque sorte par la méfiance des musulmans envers la typographie arabe⁵⁵.

⁵⁴ Archevêché melkite d'Alep, 519, «Khulâsa ta'rikh 'akhawiyya al-bishâra...», p. 8, p. 11, p. 25. *Ibidem*, 518, «Sûra rusûm 'akhawiyya al-'uzbân bi Ḥalab», non paginé. Archevêché maronite d'Alep, 835, «Akhawiyya 'intiqâl al-'adhrâ...», f.5v, 6v, 18v. Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), «Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab akhdhan...», art. cit., 42, 1948, p. 226, p. 378, p. 384, p. 387. ACTA, 140, 25 juin 1770, f.207rv, 208rv : Farajallâh et Jarmânûs, prêtres maronites d'Alep, signalent la fondation d'un catéchisme pour les jeunes garçons, et d'un autre pour les filles, rassemblant 500 enfants. Le chiffre est peut-être exagéré : il s'agit d'obtenir une subvention de la Propagande pour cette œuvre.

⁵⁵ Le théâtre à Alep : AGCR, AD, 106, p. 103 (1786), p. 117 (1788). Jean QUENIART, «Un enjeu de la pastorale religieuse», *XVIII^e Siècle*, 18, 1986, p. 66-67, p. 72. Constantin François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Egypte...*, op. cit., T.2,

Entre 1720 et 1730, la diffusion d'ouvrages orthodoxes ou protestants en Syrie mobilise tous les missionnaires. Chrysanthos Notaras, patriarche de Jérusalem, a fait imprimer en Valachie, en arabe, l'*Histoire du Patriarcat de la Sainte Cité* de son prédécesseur Dositheos, pour la distribuer gratuitement. Avec lui, c'est le marchand anglais d'Alep Chairman (Charmen, Scermen) qui est accusé d'être au centre d'un complot anticatholique. Ce dernier est l'auteur d'un ouvrage qui est «une rapsodie de tout ce que les sectaires ont inventé de plus fort contre l'autorité du Pape», dont 'Abd Allâh Zâkhir a fait la réfutation. Pour répondre, paraît-il, à la *Concordia utriusque Ecclesiae* en latin et en arabe, sortie peu avant des presses de la Propagande, Chairman a également traduit le livre de controverse de Gabriel Sévère, évêque de Philadelphie. 'Abd Allâh s'est encore chargé de contrer ce second ouvrage. L'Anglais aurait composé une petite réplique à un traité sur les sacrements, dans la même langue. Il a édité à Londres, à ses frais, les Quatre Evangiles préparés par Salomon Negri, un proche d'Athanase Dabbâs (1727). Et pour finir, il a fait venir d'Angleterre un bateau chargé d'ouvrages remplis des «erreurs protestantes» pour les distribuer gratuitement, notamment un catéchisme anglican. La Propagande examine tous ces faits en 1729, et prépare une contre-offensive, en déterminant en particulier quels livres il faudrait écrire et publier pour y répondre. Le 28 août 1730, le Gardien de la Terre Sainte relate qu'il n'a pu faire arrêter ce missionnaire anglican qui répand le venin de l'hérésie «*come demonio uscito dall'inferno*». Il rachète les ouvrages arabes et anglais avec l'argent de la Custodie, et les fait brûler. L'affaire semble se calmer rapidement. En 1736, Carlo Innocenzo da Cuneo affirme que le zèle de Chairman est retombé, sur ordre du Roi d'Angleterre⁵⁶.

p. 277-283 (citation p. 282); voir aussi, *ibidem*, p. 274. Au milieu du XX^e siècle (avant l'arrivée de la télévision), on trouve dans les campagnes une littérature profane mêlant des légendes arabes, des tirades de poésie populaire, et des récits des *Mille et Une Nuits* : Toufic TOUMA, *Un village de Montagne au Liban (Hadeth El-Jobbé)*, op. cit., p. 94.

⁵⁶ CP, 75, MELCHITI, 27 avril 1723, f.400rv; *ibidem*, f.16r-19v, f.27r; *ibidem*, f.89v-93r; *ibidem*, f.325rv-327r; f.338rv, 341rv (trad. ital.) et f.339rv, 340rv (arabe). SOCG, 670, f.70r, 28 août 1730; *ibidem*, f.824rv, 825r, 9 octobre 1730; SC, MISSIONI, MISCELLANEE, 1, f.465v-466r, 28 juin 1736. Sur Gabriel Severos (+1616), controversiste de Possevinó (SJ) et défenseur du palamisme, Gerhard PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft*, op. cit., p. 38. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., vol.4, T.1, p. 156, p. 160, p. 217-218; T.2, p. 115-116, p. 123. Dès 1698, il est fait mention d'un livre en arabe diffusé par les Anglais et contenant leurs «erreurs». Le supérieur capucin d'Alep en a écrit une réfutation : SOCG, 529, f.201r-205r. En 1705, Jibrâ'il Hawâ (Gabriel Eva) mentionne également la diffusion de deux ouvrages anglicans en arabe, et Rome prépare une réplique : SOCG, 551, f.166r, 167r, 169v., Mai 1705.

Henri Guys, portant une appréciation sur le niveau d'éducation des chrétiens du Liban vers 1840, écrit :

«Les connaissances qu'on acquiert à la montagne se réduisent, au surplus, pour les laïques, à savoir lire et écrire machinalement, c'est à dire sans règle, et au Catéchisme, et, pour le clergé, à lire le syriaque (le plus souvent sans le comprendre) et à retenir par-ci par-là quelques propositions de la théologie morale d'Antoine, qui est la seule que la Propagande ait fait traduire, mais d'une manière si peu lucide que souvent les professeurs ont besoin d'un interprète ou d'un commentateur pour en expliquer certains passages».

Et il ajoute : «Rien n'est comparable à l'ignorance des paysans des villages situés dans les lieux élevés!». Jugement extrêmement négatif, qui traduit la distance géographique et sociale séparant le bourgeois du XIX^e siècle des habitants du Liban. Ce discours tend de plus à justifier l'action «civilisatrice» de la France et, comme deux cents ans plus tôt, l'envoi de missionnaires. Guys ne parle toutefois que des montagnards, non pas des citadins. Nous avons dit plus haut qu'il évoquait les écoles de village. Ce n'est pas l'illettrisme qu'il met en cause, mais plutôt le niveau insuffisant de l'apprentissage, qui n'aboutit pas à une véritable autonomie dans l'utilisation individuelle de l'outil, et le manque d'ouverture du savoir, sa restriction à la sphère religieuse⁵⁷.

Son témoignage révèle malgré tout l'importance des évolutions intervenues depuis deux siècles. La culture écrite a fait intrusion dans ce milieu rural, puisque, d'après lui, les fiançailles donnent lieu à un contrat conclu devant témoins, en présence du prêtre, où chaque partie doit préciser ce qu'elle apporte pour le mariage. Les recueils des visites pastorales de l'évêque maronite Yuḥannâ Al-Ḥilû de 1787 à 1804 sont significatifs à cet égard. Toutes les ordinations, toutes les confirmations sont enregistrées. Dans une paroisse, l'évêque fait allusion au livre dans lequel doivent être portées les intentions de messe. Dans une autre, à celui où le curé doit inscrire le nom des élèves de l'école et la contribution financière des parents. Mais au-delà de la pure gestion ecclésiastique, le prélat fait fonction de juge civil, consignait le contenu des affaires évoquées, et les jugements qu'il rend. Il s'appuie dans cette charge sur les recueils de droit civil de Qarâ'alî, devenus les codes maronites officiels en 1744. Dans la majorité des cas, les témoignages sont purement oraux. Mais les certificats (*ḥujja*) ou les testaments (*waṣīyya*) exhibés par les plaideurs ne sont pas rares. Ce sont les prêtres qui ont fait office

⁵⁷ Henri GUYS, *Relation d'un séjour de plusieurs années à Beyrouth...*, op. cit., T.2, p. 84, p. 92, p. 121. Intéressantes remarques sur les performances des lecteurs dans un village de la montagne libanaise vers 1950 dans Toufic TOUMA, *Un village de Montagne au Liban (Hadeth El-Jobbé)*, op. cit., p. 91-93.

de scribes. Et l'évêque donne la préférence au document écrit, lorsque celui-ci est conforme aux règles légales de rédaction⁵⁸.

Ainsi, le clergé reste maître de l'écriture. Si un besoin social de l'instruction se manifeste aussi bien dans la montagne que dans les villes, il n'aboutit pas pourtant à une nette distinction entre la culture profane et la culture religieuse. Le contrôle de l'Eglise sur la société, qui nous apparaissait traditionnellement plutôt faible, se trouve au contraire renforcé grâce à l'effort d'éducation, et les normes de comportement définies depuis le début du XVII^e siècle commencent à se généraliser. La mémorisation de textes, la lecture, rattachent d'avantage les individus à une histoire, à une collectivité. Mais dans le contexte particulier du Proche-Orient, c'est l'appartenance confessionnelle et la différenciation avec l'environnement qui sont renforcées par ce processus⁵⁹.

⁵⁸ Henri GUYS, *Relation d'un séjour de plusieurs années à Beyrouth...*, op. cit., T.2, p. 105. Yûsuf ZIYYADA (édit.), «Al-qism al-thâlith fi-l-wathâ'iq al-ta'rîkhiyya al-muta'alliqa bi-niyâba al-muṭrân Yuḥannâ al-Ḥilû...», art. cit., 1, 1930, p. 357; 2, 1931, p. 764 765. Nous avons compté 16 testaments et 9 autres documents mentionnés, sur 70 affaires traitées. ACTA, 182, 13 sept. 1819 f.248v-249v : les accusations contre l'évêque Blaybal mentionnent plusieurs cas où le prélat a souscrit des «papiers de commerce». Un règlement du Tiers-Ordre franciscain d'Alep prévoit que ceux qui ont du bien fassent un testament lorsqu'ils entrent dans la confrérie : fondation Salem, 1217, non paginé.

⁵⁹ Ce n'est pas le processus décrit pour la France par François FURET, Jacques OZOUF, *Lire et écrire...*, op. cit., T.1, p. 352-362. Sur le renforcement du rôle de l'Eglise chez les Maronites grâce entre autres à l'essor de l'éducation, Iliya F. HARIK, *Politics and change in a traditional Society...*, op. cit., p. 117-125.

CHAPITRE 16

UNE SOCIABILITÉ CATHOLIQUE : CONFRÉRIES ET CONGRÉGATIONS

LES CONFRÉRIES DE DÉVOTION

Dans la volonté du clergé, d'avoir prise sur la société des chrétiens, et d'influer sur le comportement de tous les croyants, les associations de piété complètent et prolongent la scolarisation des enfants et les tournées missionnaires dans les campagnes plus retirées. Nous avons vu les jésuites, et, à leur suite, les missionnaires orientaux, fonder la dévotion du Rosaire sur leur passage. A Damas, Nicolas Poirresson, après avoir évoqué les œuvres scolaires dans sa relation des années 1656-1657, parle des projets de congrégations mariales pour ceux qui ont quitté l'école. Mais il juge le moment inopportun pour les fonder, craignant des réactions d'hostilité de la part des autorités musulmanes. Il semble que cette œuvre n'ait jamais été possible dans cette ville¹.

Il faut distinguer dans ces associations les confréries de dévotion, ouvertes à tous, sans discrimination de sexe ou de profession, qui organisent des exercices de piété collective, mais exigent en même temps une profonde ferveur individuelle, des congrégations mariales jésuites, qui ont un recrutement beaucoup plus réduit, limité à une classe d'âge, à un sexe, souvent à une *tâ'ifa*, et posent des exigences qui en limitent forcément l'entrée à une élite militante².

Dans la première catégorie de ces groupements se range la confrérie du scapulaire, introduite par les carmes à Alep dès 1640. Elle est ouverte aux hommes et aux femmes, de toutes les *tâ'ifa*-s. Un article d'un règlement du XVIII^e siècle prévoit la lecture quotidienne de l'office de la Vierge (*khidmat al-'adhrâ'*) par les membres, mais ceux qui ne savent pas lire ne sont pas exclus, puisqu'il est précisé

¹ Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 2, p. 271.

² Marc VENARD, «Qu'est-ce qu'une confrérie de dévotion? Réflexions sur les confréries rouennaises du Saint-Sacrement». dans FROESCHLE-CHOPARD (Marie-Hélène) (dir.), *Les Confréries, l'Eglise et la Cité*, Documents d'Ethnologie régionale, 10, Grenoble, 1988, p. 253-261. Louis CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, op. cit., 29-61.

qu'ils doivent en substitution s'abstenir de viande le samedi, ou pratiquer une dévotion indiquée par le responsable de la confrérie. Les conditions d'entrée se limitent à se confesser et à communier, à prendre de bonnes résolutions, et à fournir la pièce de vêtement distinctive. Les contraintes imposées au dévot du scapulaire sont plus pesantes que celles qui sont prescrites dans des confréries françaises du même genre, mais légères par rapport aux congrégations jésuites. Il ne doit jamais quitter l'habit de la Vierge, et le porter avec respect. Il lui faut de plus réciter sept fois par jour le *Pater* et l'*Ave*, et s'il le peut, l'office de la Vierge. Outre son engagement à amender sa vie, il doit se confesser et communier tous les mois, ainsi qu'aux sept fêtes de la Madone. Mais s'il assiste à la procession du troisième dimanche du mois sans avoir reçu le sacrement de pénitence, il gagne quand même une part des indulgences prévues. Ce cortège mensuel est la principale manifestation sociale de la confrérie, avec la fête de la Vierge du Carmel, le 16 juillet. Le règlement ne précise pas la fréquence des assemblées prévues par ailleurs, ni l'organisation interne de l'association. On peut avoir des doutes sur la réalité des démonstrations publiques et collectives des confrères. En effet, dès 1657, une relation précise que la procession du scapulaire au khan des carmes ne peut plus avoir lieu. Et lorsque des missionnaires rapportent qu'ils ont conféré le vêtement de la Vierge, il semble qu'ils l'aient toujours fait dans l'intimité des maisons³.

Le scapulaire connaît un certain succès à Alep, si l'on en croit Anselme de l'Annonciation, qui affirme en 1667 en avoir revêtu personnellement 247 personnes, et parle de 400 confrères en 1668. La relation d'un carme fait encore état de l'engouement grandissant des chrétiens pour le pieux habit, et du grand nombre de nouveaux adeptes, les années suivantes. Mais les récits sur les bienfaits de cette dévotion font supposer que les fidèles y ont souvent recours à l'approche de la mort. De plus, c'est visiblement surtout chez les Syriens que les carmes avaient réussi à multiplier les dévots de la Vierge du Carmel. Les divisions qui traversent cette *tâ'ifa* à Alep après la mort du patriarche André Akhijân, puis l'abandon du catholicisme par la majorité d'entre eux, expliquent sans doute le silence des missionnaires à propos du scapulaire, après 1670⁴.

³ Fondation Salem, n° 827, Abrégé du Scapulaire du Carmel, non paginé, sans titre. Marc VENARD, «Les formes de piété des Confréries dévotes de Rouen à l'époque moderne», dans Louis CHATELLIER (dir.) «Prière et charité sous l'Ancien Régime», Actes du Colloque de Nancy-Epinal, 6 et 7 oct. 1990, *Histoire, Economie et Société*, 3, 1991, p. 285-293. AN, L 932, 3, p. 13, Anselme de l'Annonciation, Alep, mars 1658, publiée dans Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, p. 60-85.

⁴ ARCD, Plut.245, C 1, 23 nov. 1667, 17 p.; *ibidem*, C 2, 1668, 7 p.; *ibidem*, E 3, 13 p., 1669, 1670, 1671.

Mais nous savons que Jarmânûs Farhât, évêque maronite d'Alep, en fut un propagateur. La société renaît chez les Melkites de la ville sous l'égide de Maksîmûs Al-Hakîm, en 1734. Cette année, il sollicite et obtient de Clément XI une autorisation pour la fonder. En 1736, il adresse un mandement à ses ouailles pour l'établissement de la confrérie du scapulaire dans son église. Le règlement que nous avons mentionné précédemment émane vraisemblablement de cette association. Le même évêque est l'auteur de vers en l'honneur de la Vierge du Carmel et d'un rituel pour la bénédiction avec son image. Nous savons peu de choses sur la diffusion du scapulaire hors d'Alep⁵. Le carme Elia Giacinto di Santa Maria, délégué du nouveau patriarche maronite, affirme en 1705 que cette « nation » a une dévotion spéciale pour l'habit de la Vierge, que mille scapulaires et rosaires ne pourront pas satisfaire la foule qui l'accompagnera de Tripoli à Qannûbîn, les femmes poussant leurs « you-yous », les hommes tirant des coups de fusil. Des Moines Libanais rapportent d'autre part qu'ils ont implanté la pieuse pratique dans les campagnes pendant leurs tournées. Sa présence est également attestée à Damas au XVIII^e siècle. Mais il est peu probable que la distribution du scapulaire s'accompagne toujours de la fondation d'une société de dévotion, dont les membres se soumettent à des statuts précis. On peut supposer que dans bien des cas les fidèles recherchent seulement le vêtement protecteur⁶.

Le Rosaire a été officiellement introduit chez les Maronites lors de la délégation d'Eliano et Bruno en 1580. Dans ses consignes aux deux émissaires, le cardinal Antonio Carafa précisait :

« Pour l'introduction de l'usage du Saint Rosaire parmi les peuples, ils feront diligence, pour qu'il soit reçu d'abord par des religieux, en les informant de l'importance de cette oraison, et pour instituer en son temps en divers lieux cette congrégation, en distribuant les chapelets et le sommaire qui a été imprimé sur cette manière de prier ».

⁵ Nâwufîtûs IDLIBI (EDELBY), *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 260. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., vol. 4, T.1, p. 57, p. 357. Archevêché melkite d'Alep, n° 417 et n° 250 : *Abyât li-şalât al-Wardiyya wa sayyida al-Karmal wa li-takrîs al-sham' fî 'îd 2. shabbât...* SC, MELCHITI, 4, f.124r (arabe), f.123rv, 126r (trad. ital.), Maksîmûs annonce l'instauration d'une confrérie du Rosaire et du Scapulaire dans son église (s.d.). BAV, SBATH, 453, f.53v-55r, 7 sept. 1734, copie du brevet de Clément XI, qui précise qu'il existe déjà une société sous ce nom chez les Carmes d'Alep. *Ibidem*, f. 55v-58v, 11 oct. 1734, liste des indulgences dont est gratifiée la nouvelle confrérie.

⁶ Rapport d'Elia Giacinto : SOCG, 551, f.130r-136r, 1705. Diffusion de la « dévotion du Carmel » par les Moines Libanais pendant leurs tournées rurales : SC, MARONITI, 4, f.374rv, 375rv, 30 nov. 1734. Présence à Damas : AC, Paris, M 100, 1798.

Nous avons vu Jean-Baptiste Eliano sillonner le Liban, pour y réunir les prêtres. Parmi les diverses instructions qu'il leur donne, figure la pratique du Rosaire. Il confie à chacun des chapelets à distribuer aux fidèles⁷.

La dévotion est attestée à Alep en 1640, parmi les membres fondateurs de la congrégation indigène de la Bienheureuse Vierge Conçue Sans Tache, dont le préfet et le secrétaire demandent à être inscrits dans l'album de singulière piété du Rosaire⁸.

Mais c'est vers la fin du siècle que les jésuites, comme nous l'avons vu, en deviennent les propagateurs systématiques. Ils fondent des confréries qui y sont spécialement consacrées, très largement ouvertes à tous les catholiques. A Alep, c'est Michel Nau qui a obtenu une patente du Grand Maître des Dominicains pour cette association, en 1679. Jugeant leur chapelle du khan peu convenable pour les processions mensuelles, cherchant aussi, certainement, à élargir leur audience, les jésuites ont décidé de transférer la cérémonie à l'église paroissiale maronite en 1686. Le succès va en s'amplifiant, puisqu'en 1699, les Pères rapportent qu'ils ont introduit le Rosaire dans 34 maisons en un an. Cette année, le chapelet est récité du lever au coucher du soleil, sans interruption, devant une image de la Madone, dans dix quartiers de la ville, le jour des fêtes de la Vierge. En 1701, les jésuites organisent une supplication publique pendant laquelle l'image de la Mère de Dieu est portée par cinq hommes, des cinq « nations » chrétiennes. Le registre de la société s'enrichit en un an de cinquante noms, de toute « nation », hommes et femmes. En 1713, le Père Barse a agrégé plus de 89 catholiques dans l'année. C'est à ce moment qu'éclate le conflit, mentionné plus haut, opposant Buṭrus Tûlâwî et l'ensemble du clergé maronite aux jésuites. Ces derniers, s'appuyant sur les facultés obtenues des dominicains, rappellent que deux de ces confréries ne peuvent coexister en un même lieu, et remettent donc en cause la licence que les Orientaux prétendent avoir obtenue, d'inscrire des noms dans le registre de l'association. Ce ne sont d'ailleurs pas que les Maronites qui confèrent des certificats d'inscription, mais des prêtres de tous les rites⁹.

Les jésuites sont en quelque sorte victimes du succès du Rosaire.

⁷ Citation : Sami KURI (édit.), *Monumenta Proximi-Orientis*, op. cit., p. 206. Mandement du patriarche Mikhâ'il al-Rizzî en faveur du Rosaire, 1581, *ibidem*, p. 280; visite d'Eliano dans les villages, *ibidem*, p. 241.

⁸ ARSI, GALLIA, 95, II, f.485v (trad. ital.); f.486r (arabe), 29 juillet 1640. Voir aussi *ibidem*, 95, I, f.519r, Amieu, juin 1642.

⁹ ARSI, GALLIA, 96, I, f.603r-605v, publié dans Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels...*, op. cit., T.2, p. 943-949. AN, K 1374, n° 75, Saïda, 31 août 1699 (copie); ARSI, GALLIA, 96, III, f. 423r-428r, Alep, 1701; *ibidem*, 96, I, f.504rv, 505rv, 20 mai 1714. Elia Giacinto di Santa Maria attribue le mérite de la diffusion du

A partir de 1700, ils ont introduit la même pratique pieuse dans les églises maronites de Saïda, de Tripoli et, comme nous l'avons dit, de Zûq Al-Masbah, près de 'Ayntûra. C'était en collaboration avec les prêtres des paroisses. Les Pères se chargeaient des confessions, qui préparaient à gagner les indulgences, puis de la prédication et de la procession, chaque premier dimanche du mois. Mais comme à Alep, le clergé maronite prend progressivement à sa charge la dévotion, et en tient éloignés les missionnaires. A Damas, après son introduction par Jarmânûs Farhât en 1705, la procession du Rosaire connaît un tel succès, même chez les « Grecs », que le patriarche melkite Cyrille Al-Za'im excommunie les fidèles qui désertent son église pour y prendre part¹⁰. A Alep, Maksîmûs Al-Hakîm introduit la dévotion dans son diocèse après son accession à l'épiscopat en 1732. Il compose douze cantiques dévotionnels en son honneur¹¹. Un tableau de l'Alépin Jirjîs Hananiya Al-Muşawwir datant de 1758 représente la Vierge tendant un chapelet à une religieuse dominicaine, tandis que Jésus sur ses genoux en donne un à Saint Dominique, le tout dans un cercle de médaillons représentant les quinze Mystères du Rosaire. La composition et les thèmes iconographiques sont conformes à l'enseignement catholique, mais le traitement pictural répond aux exigences et aux goûts locaux, témoignage de la pénétration du modèle importé. En 1790, le synode melkite de Saint-Sauveur a fait un article pour imposer l'usage exclusif de cantiques byzantins durant la procession mensuelle du Rosaire, tenue dans certains monastères¹².

A partir de 1720-1730, les confréries de dévotion passent donc aux mains du clergé oriental. Maksîmûs Al-Hakîm est encore le promoteur d'une association Notre-Dame-des-Sept-Douleurs introduite par lui à Alep en 1735, en même temps que le Rosaire et le Scapulaire¹³. Le Sacré-Cœur est déjà vénéré dans cette ville vers cette époque. Mais une confrérie consacrée à cette dévotion est instituée

Rosaire parmi les Maronites au patriarche Duwayhî et à Buṭrûs Tûlâwî : SOCG, 551, f.130r-136r, 1705.

¹⁰ AN, K 1374, n° 32, 'Ayntûra, 4 juillet 1699 (copie). ARSI, GALLIA, 106, f.195r-200v, Antoine Nacchi, 1718-1719 (168 inscrits à la sodalité d'Alep). ACTA, 90, 8 janvier 1720, f.21rv-22rv, à propos du Rosaire à Damas.

¹¹ SC, MELCHITI, 4, f.124r (arabe), f.123rv, 126r (trad. ital.) (s. d.), Maksîmûs annonce l'instauration d'une confrérie du Rosaire dans son église, et projette d'y édifier un autel à ce titre. CP, 80, MELCHITI, f.224r-262r, p. 44. BAV, SBATH, 453, f.31r-53r, *Fî sharika al-masbaḥa al-wardiyya; fî niyân sharf al-masbaḥa al-wardiyya wa 'aṣl hâdhihi-l-ṣalawa; ibidem*, trad. arabe de l'agrégation dans le registre de la Confrérie, au couvent Notre-Dame de Rome, 12 janvier 1734.

¹² *Icônes Melkites*, exposition du Musée Nicolas Sursock, op. cit., p. 169-170, illustration n° 29. Concile de Saint-Sauveur : Charles de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, op. cit., p. 326.

¹³ BAV, SBATH, 453, f.66r-68v, trad. arabe du certificat d'agrégation dans le

chez les Maronites par Hindiyya 'Ujaymî, et reliée à la congrégation de religieuses de la même appellation, fondée par elle et ses compagnes alépines à Bkerké en 1750. Ses statuts ont été approuvés par le patriarche Yûsuf Istifân (élu en 1766). Elle fut officiellement dissoute après la condamnation de Hindiyya et de sa congrégation par Rome en 1779.

Son règlement prévoit l'admission des hommes célibataires ou mariés, à partir de vingt ans. Le directeur spirituel (*murshid*) peut en outre donner un avis favorable pour la réception d'un jeune de plus de quatorze ans, à condition qu'il manifeste un zèle particulier à l'église. Les femmes ne sont pas exclues, mais elles ont un statut particulier, qui les tient vraisemblablement à l'écart des réunions et pratiques collectives. En effet, alors qu'il est prévu que le serment des hommes se prononce à l'église, il est précisé que celui des femmes se récite mot à mot en présence du directeur. En outre, les exigences de dévotion sont modifiées pour elles, sans doute pour les restreindre à l'usage domestique. Cette discrimination révèle une adaptation de la confrérie à la société. Elle ne paraît pas faite pour encourager les femmes à se rendre à l'église, ce qui avait été un des objectifs principaux des missionnaires «francs» au Levant.

Les obligations du dévot sont plus considérables que dans la confrérie du scapulaire. Il doit réciter quotidiennement cinq méta-nies (*matâniyyât*) et le Psaume Cinquante, le crucifix à la main. Il offre ces prières par l'intermédiaire de la Vierge à Jésus, en hommage à sa blessure sur le côté, et à son cœur. Celui qui est incapable de répéter ces oraisons peut les remplacer par cinq *Pater* et cinq *Ave*. De plus, le confrère doit dire tous les matins les litanies du Cœur de Jésus, et tous les soirs celles de la Vierge. Dans leur serment, les femmes, ne s'engagent qu'à réciter quotidiennement les cinq *Pater* et les cinq *Ave*, et cinq fois le Psaume Cinquante le vendredi, le crucifix à la main.

Le règlement insiste beaucoup sur la confession générale exigée pour l'entrée dans l'association, qui doit être un véritable nouveau départ dans la vie, une prise de conscience et une résolution de perfectionnement spirituel. La gravité attachée à ce sacrement explique sans doute que la confession et la communion mensuelles ne soient plus une obligation, comme dans des confréries plus anciennes. C'est le directeur spirituel et le confesseur qui décident de leur fréquence. Par contre, les confrères doivent faire une prosternation devant le Saint-Sacrement chaque vendredi, tous ensemble à l'église,

pendant une heure. Des aménagements sont prévus pour ceux qui ne peuvent endurer physiquement la chose. On peut relever que celui qui n'est pas capable d'oraison mentale peut en pratiquer une orale.

Les femmes ne participent sans doute pas à cet exercice collectif, puisque leur serment prévoit par contre la confession et la communion, le premier vendredi de chaque mois. Cette disposition pourrait donc aboutir à une fréquentation des sacrements plus intense chez les femmes que chez les hommes, suivant une évolution commune à tout le catholicisme¹⁴.

La spiritualité de cette confrérie est toute portée vers l'édification personnelle de l'adhérent, même dans sa vie quotidienne, à la manière de toutes les dévotions du Sacré-Cœur, avec une forte insistance sur le péché. Mais une originalité de son règlement est le lien étroit qu'il institue avec les religieuses de Bkerké. En effet, les confrères des deux sexes jurent de s'associer au couvent et à ses œuvres, et d'obéir à l'évêque qui en a la responsabilité. Ils s'engagent d'autre part à promouvoir l'association pieuse et la dévotion. Il s'agit sans nul doute d'encadrer un mouvement populaire qui s'est considérablement répandu. Le Cardinal Boschi (très hostile à Hindiyya et ses partisans) dans son *ristretto* du 25 juin 1779, écrit qu'en peu de temps « tout le Liban et une grande partie de la Syrie courut pour la vénérer (Hindiyya), et pour porter des tributs à ses monastères ».

Le patriarche Yûsuf Istîfân a sans doute cru trouver dans cette confrérie le moyen de renforcer son autorité sur sa « nation », et de s'assurer des subsides, grâce à l'afflux des dons. Ses antagonistes, champions de l'autonomie épiscopale dans l'Eglise maronite, semblent en tout cas ne pas s'y être trompés. Arsânyûs Shukrî d'Alep, qui conteste par ailleurs, comme nous l'avons vu, le montant de la dîme réclamée par son supérieur, affirme refuser cette association dans son diocèse parce qu'elle lèse la juridiction de l'évêque :

«...puisque en s'y inscrivant, il faut faire un vœu solennel devant le Très Saint Sacrement d'obéir à l'évêque de la religion du Cœur de Jésus, qui se trouve à Bkerké, et par conséquent à la Mère, qui en est la fondatrice, et la souveraine»¹⁵.

¹⁴ Bûlus MAS'AD et Nasîb Wuhayba AL-KHAZIN (édit.), *Al-Uṣûl al-ta'rîkhiyya*, Achkouth (Liban), T.1, «Rusûm akhawîyya qalb Yasû'», p. 569-577. Marie-Hélène FROESCHLE-CHOPARD, «De la confrérie du Saint-Sacrement au culte du Sacré-Cœur : le passage de l'Homme à l'Individu», dans «Confréries et dévotions à l'épreuve de la Révolution», *Provence Historique*, XXXIV, 156, 1989, p. 135-152. Marc VENARD, «Les formes de piété des Confréries dévotes de Rouen...», art. cit., p. 296.

¹⁵ Citation : CP, 136, MARONITI, 25 juin 1779, f.11r : «*giache essersi ascritto, convien fare un voto solenne avanti al SSmo Sacramento di obbedire al Vescovo della Religione del Cuor di Giesù, che sta in Becorchè, e consequentamte alla Madre,*

Quelques années auparavant, le même Shukrî a encouragé les initiatives de Giovanni Baldeggiani, un ancien élève de Rome, qui a fondé à Alep une confrérie de la Ceinture de la Vierge, avec des facultés du Supérieur Général des Augustins. Il se heurta à l'opposition immédiate des Latins, notamment lorsqu'il prétendit que les grâces obtenues dans sa confrérie dépassaient même celles de la Portioncule des franciscains. La Propagande, saisie de l'affaire qui divisait Alep, trouva les propositions de Baldeggiani incohérentes, et demanda aux Augustins et à l'évêque de l'admonester. On ne sait s'il le fut jamais. En 1766, Antonio Medici (Antûn Şabbâgh), Melkite issu du Collège Urbain, reproche à son tour aux Maronites d'attirer des gens de sa *tâ'ifa*, surtout des femmes, avec leur « Compagnie ». La Congrégation décide alors de faire révoquer les lettres patentes du supérieur des Augustins, mais il se peut que la confrérie ait continué à se réunir¹⁶.

Mikhâ'il Fâdhil, à propos duquel le Secrétaire de la Propagande rappelle, par un euphémisme, qu'il ne doit pas être ami du patriarche Istifân, institue dans son diocèse de Beyrouth une Confraternité de la Conception de la Vierge, qui se répand ensuite en d'autres lieux. Le synode du Liban (1736) interdisait pourtant de fonder de nouvelles sodalités sans le consentement du patriarche. En 1771, ce dernier s'élève contre cette initiative, qui jouit des facultés accordées par les jésuites, alliés de Fâdhil et grands pourfendeurs de la Mère Hindiyya, leur ancienne pénitente. Il y voit une concurrence à la dévotion du Sacré-Cœur. Il affirme que les Maronites sont suffisamment dévoués à la Vierge, qu'ils pratiquent le Rosaire et le Scapulaire, et que cette nouvelle institution est donc inutile. Elle ne sert qu'à fomentier discordes et scandales, et impose aux laïcs des obligations quotidiennes trop pesantes, pour ceux qui doivent travailler et nourrir une famille¹⁷.

Ainsi, on a le sentiment que les confréries deviennent des groupements unis derrière un chef de l'Eglise face à ses compétiteurs, d'après un schéma que nous avons mis en évidence plus haut¹⁸. Les cheikhs, et l'émir du Liban, ont également leur part dans cet af-

che n'è la Fondatrice, e la Sovrana». Citation du cardinal Boschi *ibidem*, f.5r. Quelques années auparavant, le jésuite Dessorgues accusait Shukrî de double jeu, soutenant qu'il était en réalité allié à Hindiyya, alors qu'il prétendait officiellement le contraire : ASV, MISSIONI, 55, Alep, 1^{er} mars 1753.

¹⁶ ASV, MISSIONI, 55, 26 oct. 1764 : Shukrî se plaint de l'opposition des franciscains à sa confrérie de la ceinture. ACTA, 136, 3 mars 1766, f.29r-33r. ACTA, 142, 17 fév. 1772, f.74r.

¹⁷ ACTA, 141, 28 janv. 1771, 20, « Maroniti ». *Synodus Libanensis (Luwaiza, 1736)*. *Al-majma' al-lubnânî*, op. cit., partie 2, p. 515-519 (arabe).

¹⁸ Les fondations de confréries posent aussi la question du pouvoir chez les Melkites d'Alep : celle de la « défense de la foi », approuvée d'abord par le pa-

frontement entre *ʿasabiyya*-s rivales. En l'occurrence, Rome, faisant office d'arbitre, finit par trancher ce conflit en faveur de Fâdhil, contre le patriarche Istifân et la Mère Hindiyya.

Le Tiers-Ordre a sans doute été introduit par les Frères Mineurs en Syrie dès le XVII^e siècle. Parmi les « fruits » de la mission des jésuites à Alep en 1699, Bernard Couder mentionne le fait d'avoir engagé 17 personnes à prendre le scapulaire ou le cordon de Saint François. Un règlement de cette dévotion, conservé à Alep, s'appesantit dans son premier chapitre sur la nécessité d'examiner, avec la plus grande attention, l'attachement à la foi catholique et aux fondements de l'Eglise Romaine du postulant à l'agrégation. Il ne doit y avoir aucun soupçon d'hérésie, aucun doute sur sa fidélité au Siège Apostolique¹⁹. Cette insistance montre qu'un des buts de la confrérie est de marquer la rupture nette entre les catholiques et les orthodoxes, en particulier chez les Melkites, au moment de la scission entre les partisans de Cyrille Tâânâs et ceux de Sylvestre le Chypriote. C'est sans doute dans les années 1720 que le Tiers-Ordre franciscain s'est répandu. Lorsque le second de ces compétiteurs est venu prendre possession du siège d'Antioche en 1726, il a notamment excommunié ceux de sa *tâ'ifa* qui portaient le Rosaire, le Scapulaire ou le Cordon de Saint François²⁰.

Cependant, ce premier chapitre du règlement peut aussi être interprété dans un autre sens. En effet, si les franciscains sont les seuls véritables gardiens de l'orthodoxie et de l'obéissance à l'Eglise romaine, l'entrée dans leur compagnie de dévotion signifie la soumission et l'attachement à l'ordre de Saint François et à ses représentants, éventuellement contre les hiérarchies catholiques orientales, ou même contre la Propagande. Car le Tiers-Ordre apparaît à plusieurs reprises comme un moyen de réunir des Orientaux « latinisants » aux paroisses de la *Terra Santa*, malgré les protestations du clergé local et les admonestations des cardinaux. Dès 1729, des plaintes arrivent à Rome contre le très influent Tommaso Diaz di Campaja, qui emploie sa confraternité de Damas pour tirer les « Grecs » vers le rite latin. D'après les missionnaires des autres ordres, seuls sont admis dans son association ceux qui respectent les vigiles, les jeûnes et les fêtes des Latins; une lettre d'un partisan de Tommaso confirme cette assertion²¹. Le règlement du Tiers-Ordre

triarque en 1809, est condamnée peu après par le même, pour être un facteur de division au sein de la *tâ'ifa* : SC, MELCHITI, 12, f. 64r-66v, 16 sept. 1810.

¹⁹ AN, K 1374, n° 75, lettre du P. Verzeaux, citant le P. Couder. Fondation Salem, n° 1217, chapitre 1. Le recueil manuscrit contient aussi des prières de Sainte Thérèse et une « manière de discerner les péchés ».

²⁰ CP, 75, MELCHITI, 1729, f.25v, f.59rv.

²¹ CP, 75, MELCHITI, f.106v-113v, 1729. SC, MELCHITI, 2, f. 414r (arabe); f.412r

d'Alep témoigne d'un souci d'adaptation aux rites orientaux qui aboutit à un amalgame entre les traditions, et laisse la porte du laxisme ouverte. Il autorise les membres à manger de la viande les jours de fête de leur Eglise, des laitages et des œufs aux dates qui ne sont pas prohibées dans leur calendrier. Il impose l'abstinence de viande le mercredi et vendredi, jours de jeûne de l'Eglise grecque, mais aussi le lundi et le samedi (jour de jeûne latin). Il ménage des dispenses pour les malades. Il autorise aussi ceux qui vivent avec des gens d'un autre rite à manger et jeûner avec eux, et précise que ceux qui ont un métier fatigant peuvent se nourrir trois fois par jour, entre Pâques et la Saint Michel²².

En 1745, le délégué apostolique Emmanuel de Saint Albert, carme et évêque de Babylone, se rend à Damas pour imposer le retour des « latinisants » à leur rite d'origine. Tommaso Diaz di Campaja, qui est le premier visé par le représentant de Rome, déclare à celui-ci qu'il est le bienvenu, qu'il peut visiter la belle ville de Damas, mais que sa mission est impossible, car les « latinisants » se feraient plutôt « Turcs » que de retourner à leur premier rite. Et pour l'intimider davantage, il ajoute qu'il admire son courage, ou plutôt sa témérité, de s'être chargé d'une semblable commission. Car le risque est gros, s'il arrive aux oreilles du pacha qu'il veut publier des ordres du pape.

Le ton est donné : Tommaso est à la tête d'une *'aṣabiyya*, d'un véritable réseau de protection, construit avec l'appui du gouverneur. Emmanuel de Saint Albert compare un moment sa situation à celle de Maillard de Tournon, interné à Macao par les Portugais lors de sa légation en Chine (1706-1710). Lorsqu'il fait la tournée des catholiques de la ville pour les interroger, et les convaincre de se soumettre aux décisions pontificales, il découvre un parti de Tommaso, qui refuse d'obéir. Il se fait injurier, dit-il, dans la maison de Uṣṭā Maṣṣūr. Une pénitente des franciscains, considérée comme la supérieure du Tiers-Ordre, lui réplique que « quand le pape se fera grec, elle retournera à ce rite ». Il conclut :

« que finalement j'ai découvert des Latinisants eux-mêmes qu'ils sont dits du Tiers-Ordre de S. François, et que comme tels, il ne reconnaissent pas d'autre supérieur que celui de l'hospice de la Terre

(trad. ital.), 1^{er} déc. 1731, « les catholiques de Damas » (Ilyās Far'ūn). Notons que le carme Elia Giacinto di Santa Maria se félicite naïvement que la dévotion du scapulaire fasse vaincre la répugnance des Orientaux à manger de la viande le samedi : SOCG, 551, f.130r-136r, 1705.

²² Fondation Salem, n° 1217, chapitre 5. Alors qu'en 1732, le rapport du capucin Dorothée de la Trinité évaluait les « latinisants » de Damas à une centaine en 1732, il est question de plus de 2000 en 1743, contre 400 catholiques melkites respectueux de leur rite : CP, 80, MELCHITI, f.224r-262v, *Ristretto*, p. 29-30.

Sainte, et le Gardien de Jérusalem; et que finalement, sous le prétexte du cordon de S. François, ils se rendent indépendants, et du patriarche, et de toute autre autorité en dehors de la leur»²³.

Beaucoup lui ont assuré qu'ils ne pouvaient en conscience reconnaître d'autres supérieurs que ceux de l'ordre de Saint François, auxquels ils avaient promis obédience; reprendre le rite grec serait pour eux une sorte d'apostasie. Le délégué ajoute qu'il n'est pas surpris des mille autres absurdités qu'il a entendues,

«puisque tous ces Latinisants sont de la plus infime plèbe, et les plus grossiers de Damas, et la majeure partie d'entre eux a embrassé ce rite par motif d'intérêt»²⁴.

La querelle des «latinisants» perdure pendant tout le XVIII^e siècle. A Alep, leur nombre s'amplifie dans les années 1750, ce qui oblige la Propagande à leur réitérer ses ordres, de retourner au rite d'origine. En 1753, Simon Šabbâgh, ancien élève melkite du Collège Urbain, s'oppose aux franciscains qui donnent le cordon aux Orientaux d'Acre. En 1757, c'est le patriarche arménien catholique qui se plaint de voir ses ouailles d'Alep soustraites à son autorité et aux bons soins de son clergé. Une fois de plus, il prétend que les gens qui suivent les franciscains appartiennent à la frange la plus vile du peuple, autour de sept ou huit personnes de niveau social plus honorable (orfèvres, tisserands, tailleurs...). Parmi les remèdes nécessaires pour mettre fin à l'indiscipline et à l'abandon du rite oriental, il exige la suppression du Tiers-Ordre. Les franciscains :

«font vêtir ces femmes, qui s'inscrivent, d'une tunique noire avec une grosse corde pour ceinture, à l'extrémité de laquelle est posé un cha-pelet bien long et bien gros, avec une croix proportionnée. Chose qui est en elle-même une nouveauté, qui cause l'étonnement des Orientaux, et les Turcs ne laissent pas de s'en moquer, et de blasphémer la croix»²⁵.

²³ CP, 83, MELCHITI, f.390v (f.388r) «*che finalmente avevo scoperto dalli Latinizanti medesimi che detti erano del terzo ordine di S. Francesco, et che come tali non ricognoscevano d'altro Superiore che quello del hospizio di Terra Santa, ed il guardiano di Gierusalemme, et che finalmente sotto il pretesto del cordone di S. Francesco, si rendevano indipendenti, et del patriarcha, et d'ogni altra autorità fuor di loro*». Il faut supposer que Ustâ Mansûr et sa famille ne se rangent plus parmi les partisans de leur parent Cyrille Tâânâs à cette date, ayant préféré Tommaso et les gouverneurs 'Adhîm qu'ils servent. Le 20 sept. 1729, lorsque la rupture éclate entre Tommaso et Cyrille, Mansûr écrit à la Propagande en faveur du premier : SC, MELCHITI, 2, f.178rv.

²⁴ CP, 83, MELCHITI, f. 390r : «*Dissero anche mille altre absurdità delle quale pero non fui molto sorpreso, poiche tutti questi latinizanti sono della piu infima plebe, et li piu grossolani di Damasco, et la magior parti delli quali hanno abbracciato tal rito per motivo d'interessi.*»

²⁵ SC, SIRI, 1, f.527rv, Acre, 11 sept.1753. ACTA, 127, 8 mars 1757, 19, «Terra

On sait l'importance de la tenue vestimentaire dans les règles de sociabilité qui régissent les rapports entre les groupes confessionnels et ethniques composant la population d'Alep. Mais le Tiers-Ordre sème aussi le désordre dans les ménages, puisque les dévotes sont incitées à se rendre quotidiennement à l'église franciscaine, négligeant ainsi leurs devoirs domestiques. Des filles refusent d'obéir à leurs parents, qui leur représentent qu'il n'est pas convenable qu'elles passent devant les boutiques, les cafés et les marchés pleins de «Turcs» pour se rendre à l'église franciscaine du khan Shaybânî. Elles répliquent que celle-ci est la seule vraie, la seule qui possède les authentiques indulgences. De plus, les Frères interdisent aux membres de la confrérie de confier leurs péchés à un missionnaire d'un autre ordre ou à un prêtre oriental, et réitèrent la bénédiction nuptiale après la célébration d'un prêtre local.

Les cardinaux consultent les archives de la Propagande, et constatent que ces confréries ont provoqué bien des conflits de juridiction et bien des divisions entre les nouveaux chrétiens, du fait des règles imposées aux dévots, aussi bien en Chine que dans l'Empire ottoman. L'attitude de la Congrégation a toujours été de recommander la prudence, d'interdire ces associations si elles devaient faire naître des complications avec les fidèles ou avec les autorités. Dans le respect des prescriptions du concile de Trente, elle a de plus dénié aux religieux la réception des vœux des femmes tertiaires ou moniales, sans accord de l'ordinaire. Les cardinaux renouvellent par conséquent l'interdiction aux franciscains, et aux missionnaires des autres congrégations, d'accueillir des femmes dans leurs associations pieuses, et demandent à celles qui ont pris l'habit de le laisser. Ils exigent en outre la mutation de trois Frères d'Alep²⁶.

Néanmoins, les décisions romaines (on l'aura compris) sont difficiles à faire appliquer en Orient. En 1761, la Congrégation revient sur l'attitude des Pères de la Terre Sainte, qui oublient les ordres du Souverain Pontife, et fondent «*una specie di despotismo nelle Missioni della Soria e dell'Egitto*». En 1766, c'est le patriarche melkite Théodose V Dahhân qui recourt à la Propagande contre les franciscains d'Acre, les accusant notamment de ne pas respecter les décrets du

Santa, Armeni» : «*fanno vestire quelle donne, che si ascrivono, di una tunica nera con una grossa corda per cinta, alla di cui estremità è posta una ben lunga e grossa corona con una proporzionata croce : la quel cosa essendo in se stessa una novità, reca ammirazione agl'orientali, e non lasciano i Turchi di beffarsene, e di bestemmiare la croce*».

²⁶ ACTA, 127, 8 mars 1757, 19, «Terra Santa, Armeni». Un mémoire très agressif des franciscains présente cette affaire comme une machination des jésuites contre eux. Ils auraient même falsifié la traduction arabe du décret de la Propagande contre le Tiers-ordre, affirmation qui permet de ne pas en tenir compte : ARSI, GALLIA, 106, f.202r-210r.

pape, et de continuer à recevoir dans leur Tiers-Ordre. Il affirme que Cyrille Tânâs avait tenté de s'y opposer, mais que pour de bonnes raisons, il avait dû se taire, ce qui a induit les Frères à distribuer l'habit de Saint François «*a furia*», recevant cinq à six personnes par semaine, sans distinction ni d'âge, ni de sexe. Cette dévotion, d'après lui, s'accommode mal au rite oriental. Lui-même l'a interdite à ses ouailles, mais sachant la difficulté de se faire obéir, il demande à la Congrégation de renouveler ses décrets. Celle-ci répond positivement à ses instances (17 janvier 1763)²⁷.

Mais des fidèles d'Acre écrivent alors à Rome pour expliquer leur point de vue. Ils indiquent que le nombre des agrégés à la dévotion est considérable. Le patriarche les a contraints, sous peine d'excommunication, de prendre, à la place du cordon, la ceinture de la Madone. Malgré la menace, ils ont cru bon de continuer secrètement les exercices de leur association, estimant que leur obéissance au Saint-Sacrement et à Saint François prévalait. Est-ce une infraction, de pratiquer la discipline, de s'exercer à la dévotion du Chemin de Croix, de réciter le chapelet, en un temps où les églises sont fermées? Pour compliquer encore les choses, ces dévots produisent une lettre pastorale du patriarche maronite Yûsuf Istîfân à ses fidèles d'Acre, qui loue tous ceux qui sont entrés dans le Tiers-Ordre, et exhorte les autres à les imiter.

Les cardinaux, perplexes, font une réponse un peu confuse. Ils exigent à nouveau le respect du décret précédent, avec absolution secrète des récalcitrants. Ils demandent au patriarche melkite de ne pas recevoir les fidèles dans d'autres sociétés de piété sans consultation de la Congrégation. Devant la considération, qu'il faudrait logiquement imposer la même chose aux Maronites, ils préfèrent temporiser : «*Pro nunc, nihil respondendum*»²⁸.

Le 27 juin 1796, le Gardien de Jérusalem fait une entrée en grande pompe à Alep. Le 29, il célèbre solennellement et se prépare à donner la confirmation.

«(Il) fit l'ouverture de la cérémonie par un petit sermon sur la nécessité et l'excellence de la confirmation, mais les dévotes du gros cordon de St François de ce couvent l'avoient devancé depuis longtemps en pronant dans les maisons que ce Rdssme étoit envoié du S.P. étoit plus que les Patriarches, Evêques du Levant, que ceux qui ne profi-

²⁷ ACTA, 131, 14 déc. 1761, 16, «Terra Santa». Effectivement, lorsque la Propagande a publié des décrets sur l'observance des rites, Tommaso di Campaja a affirmé que les membres du Tiers-Ordre devaient suivre les règles latines, et Cyrille Tânâs a répliqué en essayant de faire dissoudre la confrérie : SC, MELCHITI, 2, f. 412r (trad. ital.); 414r (arabe).

²⁸ ACTA, 137, 16 juin 1767, 24, f.133r-139r.

toient pas de sa venue pour se faire confirmer pechoient, ainsi que ceux qui les empechoient».

Pour le chroniqueur capucin, les dévotes du cordon ont joué le premier rôle, pour convaincre des Orientaux de se faire conférer le sacrement. Quelques-uns l'ont ainsi reçu deux fois, puisque les prêtres orientaux l'administrent traditionnellement avec le baptême. Le clergé grec et arménien, ainsi que les capucins, ont mis en garde les fidèles contre le fait de se présenter au Gardien pour recevoir la confirmation. Mais en vain²⁹.

Ainsi, le Tiers-Ordre franciscain apparaît comme un instrument pour structurer et discipliner les Orientaux «latinisants», qui ont décidé de se rattacher à une paroisse de la *Terra Santa* plutôt qu'à celle de leur *tâ'ifa*. Ils continuent pourtant de dépendre de celle-ci pour le paiement du *kharâj* (s'il ne sont pas *barataires*), et pour les baptêmes, mariages et enterrements, n'étant pas autorisés par la loi ottomane à se «faire francs», sauf ceux de Palestine. Quels sont les motifs de ceux qui s'attachent ainsi aux franciscains, quittes à encourir les foudres de leurs coreligionnaires et de la Propagande?

Il se peut que la fréquentation de l'église latine, la participation à la confrérie du cordon, la confirmation reçue du Gardien de Jérusalem, fassent partie d'une stratégie pour entrer au service des Occidentaux, ou obtenir un diplôme de drogman. Mais nous avons montré plus haut que le lien entre le catholicisme et le service des «Francs» n'était pas si évident, surtout lorsque l'on choisit comme protecteurs des franciscains italiens ou espagnols. De plus, les témoignages révèlent que les dévots de Saint François ne se recrutent pas en majorité parmi les marchands et autres notables intéressés au premier chef par la recherche de la «protection» consulaire. Pour notre chroniqueur capucin, les «Latins» alépins ne sont qu'une poignée, qui ne suivent pas le rite romain à cent pour cent. Ils vivent des aumônes de Jérusalem, et «s'endorment dans la fainéantise». On retrouve là les critiques déjà formulées un siècle auparavant par İstîfân Duwayhî, et souvent répétées, contre les méthodes de la *Terra Santa*, qui fait de ses paroissiens des assistés, dépendant matérielle-

²⁹ Citation : AGCR, AD, 106, p. 148; le chroniqueur revient sur le rôle des dévots des franciscains lors du passage du Gardien à Alep en 1802. Ils s'offrent notamment pour servir de parrains et marraines de la confirmation : *ibidem*, p. 181. Mention d'un Tiers-Ordre à Nazareth, Bethléem et Jérusalem : «Status Terrae Sanctae», 1764 dans Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 226. Conflit entre missionnaires de Damas et Melkites à propos du Tiers-Ordre et des autres sodalités catholiques en 1798 : AC, PARIS, M 100, une lettre de Gabriel Ange de Rennes, et une des supérieurs de la mission. Condamnation de l'adhésion au Tiers-Ordre et autres sociétés dévotes latines par le synode melkite de Qarqafé, 1806 : Charles de CLERCO, *Conciles des Orientaux catholiques*, op. cit., p. 357.

ment d'elle. Des Gardiens de Jérusalem eux-mêmes ont parfois reconnu cette situation et l'ont jugée inacceptable, parce qu'elle coûtait trop cher à la Custodie, ou parce qu'elle ne faisait que des mauvais catholiques³⁰.

Il semble également que les Pères de la Terre Sainte aient plutôt attiré à leurs églises et à leur dévotion du Tiers-Ordre des éléments féminins. En tout cas, c'est sur le comportement suscité chez les femmes par les missionnaires latins en général, et par les franciscains en particulier, que se concentre une grande partie des critiques des Orientaux. Nous avons relevé, dans un article, que dès le XVII^e siècle, la fréquentation des religieux latins d'Alep était en grande majorité féminine³¹.

Il est certain que la recherche de protection, d'assurance matérielle, a dicté le choix d'être « latinisant », adhérent du Tiers-Ordre, ou, de la même manière, dévot du Sacré-Cœur dans la confrérie de Hindiyya. Mais un choix de ce genre n'est qu'un élément dans la quête de la sécurité. Pour que celle-ci soit efficace, il faut qu'elle soit complexe, préservant plusieurs solutions d'avenir. D'autre part, la recherche d'une sécurité spirituelle peut très bien s'accommoder de ces considérations terrestres. Si Tommaso Diaz di Campaja offre à ses fidèles damascains la protection du gouverneur, les bienfaits de son savoir médical, et éventuellement l'aide des aumônes de la *Terra Santa*, comment ne placeraient-ils pas leur confiance dans les indulgences de son église et de sa confrérie? Inversement, comment ne pas craindre la colère du ciel si on s'en prend à un tel personnage? Mûsâ Shamûṭî, celui qui a ouvert une école à Beyrouth, devient père d'un garçon, qui meurt au bout d'une semaine. Comme il s'est fâché peu avant avec les capucins, il attribue ce malheur à la malédiction de Saint François, et accepte de se plier à une cérémonie d'excuse imposée par les Pères³².

Nonobstant les positions officielles de la Propagande, on peut dire que la logique de l'adhésion au catholicisme mène forcément au

³⁰ AGCR, AD, 106, p. 148-149. Plaintes sur le système d'assistance, qui coûte cher à la Custodie, et sur l'absence de reconnaissance des Orientaux : CP, 76, MELCHITI, f.303r, 304rv, 305r, Relation de l'état de la Custodie..., avril 1727. Le système est encore dénoncé par Valerga, le premier patriarche latin de Jérusalem : ACTA, 211, 4 sept. 1848, *Relazione di Mons. Valerga sullo stato della diocesi patriarchale di Gerusalemme di rito latino*, f.321v, 322r.

³¹ Bernard HEYBERGER, « Les chrétiens d'Alep à travers les récits des conversions... », art. cit., p. 489-494. ARSI, GALLIA, 106, f.203r : les franciscains, attaquant les jésuites, parlent de « vos femmes », et plus loin (f.206v), évoquent les dévotions secrètes qu'ils sont censés introduire parmi les femmes et les filles.

³² AC PARIS, n° 1191, p. 59. Jean DELUMEAU, *Rassurer et protéger...*, op. cit., p. 9-14, p. 199-202. Giovanni LEVI, *Le pouvoir au village*, Paris, 1989, p. 39-65.

«latinisme». En effet, puisqu'on considère que les Eglises sont contaminées par des «abus» qu'il faut réformer, on peut légitimement penser que l'Eglise romaine est plus avancée dans la voie de cette réforme que les autres. Comme Rome affirme sa place de «mère» et de «maîtresse» des autres communautés ecclésiales, et la supériorité du rite latin, un catholique oriental peut difficilement comprendre qu'on lui refuse le privilège d'y adhérer.

Ainsi, cet examen des confréries de dévotion a également révélé la complexité du catholicisme en Orient au XVIII^e siècle. Un catholique ne se définit pas seulement face au «schisme» et à l'«hérésie», mais aussi (surtout?) face à d'autres formes de catholicisme, plus ou moins concurrentes. Le «latinisme» peut être plus périlleux pour les Eglises unies que l'hétérodoxie. De plus, dans chaque appartenance confessionnelle, les règles sociales, avec leurs contradictions, continuent à agir, comme nous l'avons vu dans le cas des Maronites. Le chrétien se sent certainement davantage pris dans des systèmes de relations personnelles que dans des grands engagements dogmatiques. Enfin, l'autorité romaine, devant ces réalités embrouillées, a beaucoup de mal à prendre des décisions cohérentes, et à les faire respecter.

UN MILIEU DÉVOT : LES CONGRÉGATIONS MARIALES À ALEP

Nous avons vu les jésuites fonder une congrégation de l'Annonciation à Alep dès 1630, et une autre à Saïda vers 1645. Ni dans cette ville, ni à Damas, ils ne semblent avoir réussi à implanter ce genre d'association parmi les Orientaux. A Alep par contre, trois «principaux» maronites sont instruits en 1637. Puis une «Congrégation de la Conception de la Bienheureuse Vierge» regroupant des hommes orientaux demande son agrégation en 1640, tandis qu'une sodalité de la «Nativité de la B.V.» pour les adolescents commence à fonctionner. La chapelle du khan devenant trop petite, elles sont transférées à l'église maronite de Jdayda en 1641. Parallèlement, une relation signale que la congrégation des «Francs» dépérit cette année-là. En 1642, Aimé Chézaud exprime l'espoir de voir se constituer une société spécialement destinée aux Arméniens. Celle-ci est effectivement signalée en 1649, mais il n'est pas sûr qu'elle se soit réunie longtemps, car les documents postérieurs laissent entendre qu'il n'y a qu'une congrégation d'hommes et une d'adolescents orientaux³³.

³³ ARSI, GALLIA, 95, I, f.460r, 24 août 1637, Amieu; *ibidem*, 95, II, f.486r (arabe), f. 485v (trad. ital.), 29 juillet 1640, Mikhâ'il Bin Danyâl, 'Ayûbâ Bin Jibrâ'il; *ibidem*, f.497-497, 4 août 1640; *ibidem*, f.499, 24 oct. 1640, Jean Amieu; *ibidem*, f.494, 5 août 1640, Jean Amieu; *ibidem*, f.489, Aimé Chézaud, 29 déc. 1639; *ibidem*, f. 505, 17 avril 1641; *ibidem*, f. 517r, Aimé Chézaud, 4 juin 1642; *ibidem*,

Ces initiatives relevaient d'une stratégie précise de pénétration de la société, à partir du cercle des «Francs» vers les notables orientaux, puis vers l'ensemble des fidèles. Elles devaient servir d'exemple à tous les chrétiens, et mobiliser les énergies autour des Pères. Ces derniers ne s'expriment guère sur leurs objectifs. Ce sont les Orientaux eux-mêmes qui réclament, semble-t-il, la séparation entre les adultes et les adolescents, estimant peu convenable d'adresser les mêmes discours aux deux classes d'âge. Ce sont eux aussi qui auraient insisté pour transférer les réunions du khan des jésuites à l'église de Jdayda. Chézaud écrit que les Pères n'ont pas pu le leur refuser, notamment parce que cela favorisait leur intégration dans la paroisse. Les jésuites ne semblent pas non plus hostiles à la confessionnalisation des congrégations, avec la séparation entre «Francs», Maronites, puis Arméniens.

Le fonctionnement de ces associations est irrégulier. En 1642, Chézaud écrit que l'une est empêchée, que l'autre compte un très grand nombre d'absents. Des Maronites ont écrit à leur patriarche contre ces dévotions, mais celui-ci a répondu en apportant son soutien aux jésuites. En 1650, par prudence, les Pères ne parlent plus de «confrérie», mais d'«école d'humilité», et pour ne pas éveiller la jalousie du clergé oriental, ils préfèrent le terme de «contrition» à celui de «confession». En 1652, Nicolas Poirresson écrit que depuis un an, il a été impossible de travailler. Les religieux recommencent à rassembler les hommes «francs» et les Maronites, mais la congrégation des adolescents et celle des Arméniens ne sont pas encore rétablies³⁴. L'église paroissiale de Jdayda est-elle délaissée? C'est la présence de musulmans dans le khan qui est donnée comme une des causes de ces suspensions. Les hommes ne s'y rassemblent qu'en quatre groupes successifs pour «moins paraître aux yeux des turcs». La peur des avanies a provoqué une nouvelle interruption de six mois de la congrégation des Européens, en 1655-1656, tandis que celle des «citoyens d'Alep» n'a été rétablie qu'au bout d'un an et demi. On ignore ce qu'il en est advenu par la suite. En 1662, François Piquet évoque celle que Joseph Besson réunit pour les Européens comme d'une nouveauté, et promet de lui procurer des lettres d'agrégation à la *Primaria* romaine. Elle est encore signalée en 1680. A ce moment, le consul et une partie des marchands français sont en

f.511-512, 24 sept. 1641, Jean Amieu; *ibidem*, f.516, le même, 1 janv. 1642; *ibidem*, f.501, Jérôme Queyrot, 5 mars 1641. Victor LAURENT, «Archives du couvent St Benoît à Constantinople», art. cit.

³⁴ Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 1, p. 52, (1652). ARSI, GALLIA, 95, III, f. 618-627, 16 janv. 1651.

conflit avec les jésuites à propos de leur utilisation de la «chapelle consulaire», en fait une pièce dans l'appartement du représentant du Roi. D'après le chevalier d'Arvieux qui occupe cette fonction, les frères Chailan, deux mauvais garçons, compositeurs de chansons, organisateurs de carnavals et de charivaris, semeurs de désordre dans la petite colonie, qu'il finit par faire embarquer pour Marseille, sont les piliers de la congrégation en 1681³⁵.

Sans doute, l'échec de ces associations explique-t-il le changement de stratégie des jésuites à partir de 1679, lorsqu'ils demandent aux Dominicains les facultés pour agréger à une confrérie du Rosaire moins sélective, ouverte aux différents âges et sexes. Peut-être s'agit-il de créer une organisation qui puisse réunir les catholiques au-delà du cadre de la *tâ'ifa*, car nous avons vu que les congrégations mariales avaient finalement respecté ces divisions traditionnelles. Cette initiative coïncide aussi avec le moment où les Arméniens et les Syriens se détournent davantage du catholicisme.

Il est plus facile de comprendre pourquoi les jésuites d'Alep reviennent aux congrégations mariales dans les années 1730. Dans l'ensemble, les missions du XVIII^e siècle s'occupent plus de mobiliser les catholiques que de convertir des «hérétiques». La création de ces associations de dévots s'inscrit bien dans ce courant. C'est le moment où la branche catholique des Eglises affirme sa volonté de se distinguer entièrement de la branche orthodoxe, et où le Tiers-Ordre franciscain se développe. Vers cette époque, comme nous l'avons vu, le Rosaire est largement diffusé, et intégré dans le cadre paroissial et confessionnel. Les Pères ne proposent pas une structure concurrente, mais une organisation complémentaire. En effet, l'agrégation préalable au Rosaire est posée comme condition d'entrée à la congrégation de l'Annonciation pour les célibataires, approuvée par Maksîmûs Hākîm en 1737. Plus tard, le règlement de la confrérie de l'Immaculée Conception destinée aux Arméniens prévoit une clause spéciale pour les membres qui sont agrégés au Rosaire³⁶.

La première de ces sodalités dont nous connaissons l'existence est une «Confrérie de la Défense de la foi catholique». Le rôle des jésuites dans son établissement et sa direction n'est pas clairement

³⁵ ARSI, GALLIA, 95, I, f.508rv-509r, 4 août 1641, Queyrot; *ibidem*, f.519r, Amieu, juin 1642; ARSI, GALLIA, 96, III, f.178rv-179r, Piquet, 30 mars 1662. AN, AE, B1, 76, f.66 (2 mai 1680); f.68-71 (19 juin 1680); f. 113-119 (20 fév. 1681); f. 123, 22 mars 1681.

³⁶ Archevêché melkite d'Alep, n° 518, «Şûra rusûm 'akhawîyya al-'uzbân bi Ḥalab», non paginé. Archevêché arménien catholique d'Alep, registre 2, «Bayân shurût al-akhawîyya al-multajîyya taḥta katîf sayyidatnâ maryam al-'udhrâ' al-mushtamila 'alâ ḥîfdḥ al-îmân al-maqdis al-katûlikî wa ḥimâyatîhi».

établi. Ils ont dû en tout cas l'inspirer. Et en 1752, elle se réunit dans leur résidence. Elle est fondée après les événements de 1725-1730, pendant lesquels les *Rûm*-s ont dû souscrire (certains sous la torture) une profession de foi anti-catholique. Elle entretient aussi des liens étroits avec Maksîmûs Ḥakîm et les shuwayrites. Le premier avril 1735, elle se compose de six prêtres, de deux diacres, et de plus d'une douzaine de laïcs. Le chef de l'association (*al-ra'îs*) est le prêtre Bûlus, tandis que le prêtre Ni'mat Allâh en est le chartophylax (*khar-tûfîlaks*, secrétaire). Il y a comme un dédoublement laïc de la hiérarchie de cette société, puisque les membres non ecclésiastiques ont des supérieurs (*muqaddim*-s ou *mutaqaddim*-s) et un logothète (*lûghûtâtî*), ainsi qu'un secrétaire. Les noms des confrères que nous connaissons ne sont souvent que des prénoms, ce qui rend difficile leur identification. Néanmoins, certains d'entre eux peuvent être rattachés à des familles que nous avons rencontrées par ailleurs, constituant un milieu dévot proche des missionnaires, et ouvert sur l'Occident. On trouve un prêtre Ni'mat Allâh Qârî, peut-être parent du Nicolas Qârî, élève de la Propagande (1732-1737) évoqué plus haut, et de Maria Qârî, pénitente des jésuites, et supérieure des religieuses melkites alépinees parties s'établir au couvent de Zûq Mikhâ'il en 1737. Une des compagnes de cette dernière est Sophia Qârî, qui apporte une dot élevée à l'ordre religieux naissant (1346 piastres à l'entrée, puis 380 piastres supplémentaires). Une autre, Hélène 'Abduh, est peut-être parente de 'Abd Allâh Walad Ilyâs 'Abduh, un des *muqaddim*-s de la confrérie. On trouve aussi parmi ceux-ci un Jibrâ'il Qisṭantîn, pouvant appartenir à la famille de Giovanni Costantini, fils de Constantin, élève du Collège Urbain (1714-1723). De même, Ibrahîm Mikhâ'il Ṭabîb peut être rattaché à Andrea Medici (*Ṭabîb*), fils d'Elias, reçu dans le même établissement en 1739, mais parti se faire soldat à Pérouse peu après. Un autre Medici (Antonio) entre au Collège Urbain en 1754, avant de revenir à Alep, où il s'emploie comme prêtre. Il ne fait qu'une seule et même personne avec Antûn Şabbâgh, qui est longtemps à la tête du clergé melkite de la ville, et qui refaçonne les règlements de la congrégation de l'Annonciation en 1774, après le départ des jésuites. Le *muqaddim* Ilyâs Ma'tûq Jarbû' appartient à la famille Jarbû', des notables qui se distinguent par leur zèle. Le même personnage, comparu devant le patriarche Sylvestre en 1726, fut le seul à refuser de souscrire sa profession de foi orthodoxe. Pour ce forfait, il fut transféré devant le gouverneur, qui lui fit infliger une bastonnade et une amende de 3000 piastres. La famille Jarbû' a donné deux filles aux religieuses melkites. L'une d'elle, Nûriyya, apporte la dot la plus élevée parmi les sept premières fondatrices. (2111 piastres avant d'entrer au couvent, 1218 après, sur un total de 7583 piastres). La seconde, Fûtî-nî, est la sœur de 'Abd Al-Nûr Ibn Qisṭantîn Jarbû', premier préfet

de la congrégation de l'Annonciation pour les célibataires *rûm*-s en 1737, avant de partir se faire moine shuwayrite quelques mois plus tard. Il devient ensuite supérieur général de son ordre (1756), puis successeur de *Hakîm* sur le siège métropolitain d'Alep (1761-1776), où il se distingue par l'austérité morale qu'il prône dans ses mandements³⁷.

En 1773, c'est l'Arménien *Yûsuf Karkûr Farrâ*, dont nous avons vu plus haut qu'il était drogman, et premier de sa « nation », qui est réélu comme *mutaqaddim* de cette « congrégation pour la défense de la foi ». Il porte le titre de *shammâs* (diacre). Il était auparavant membre fondateur, avec son frère *Wânîs*, de la congrégation des Arméniens célibataires, dont il avait été élu préfet en 1754³⁸.

Lorsque cette dernière s'est constituée en 1752, elle s'est inspirée des règles de la « congrégation pour la défense de la foi » qui rassemblait plus de 80 personnes cette année-là. En 1761, il est précisé que celle-ci est spécialisée dans l'adoration du Saint-Sacrement. Est-ce encore la même association qu'en 1735? Un document nous parle d'une confrérie du Saint-Sacrement fondée par les jésuites vers 1749. En 1773, la réunion pour en élire le bureau doit être reportée au dimanche suivant, suite au nombre insuffisant de présents. Les Arméniens ont également une « Confrérie de la défense de la foi sous la protection de l'Immaculée Conception », signalée pour la première fois en 1761. Un règlement en est parvenu jusqu'à nous³⁹.

³⁷ Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), « *Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab akhdhan...* », art. cit., 42, 1948, p. 220. SC, MELCHITI, 3, f.216rv, 217r, 1^{er} avril 1735 (traduction ital.) : lettre des responsables de la confrérie pour la défense de la foi, avec les noms et les fonctions indiquées. COLLEGE URBAIN, *Registro dei nomi, cognomi, ecc.... degli alunni di Propaganda Fide raccolti dal Rettore Bonvicini, 1633-1753*, VII, I. Le départ d'Andrea Medici pour Pérouse est signalé dans SOCG, 743, f.16r. *Ilyâs Jarbû'* livré au gouverneur : CP, 77, MELCHITI, f.11v-13r. Sur l'évêque *Jarbû'*, *Nâwufîtûs IDLIBI* (EDELBY), *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 181-182. CP, MELCHITI, 83, 546rv, 547r : liste des religieuses alépine et de leurs dots. *Antûn Şabbâgh*, directeur de la congrégation de l'Annonciation : Archevêché melkite d'Alep, n° 519, « *Khulâşa ta'rîkh 'akhawiyya al-bishâra...* », p. 19. *Ibidem*, n° 518, « *Şûra rusûm 'akhawiyya al-'uzbân bi Ḥalab* », non paginé. SC, MELCHITI, 10, f.418v-419r, une lettre du 24 oct. 1791 est signée « Antonio Medici Sabag, élève de la Propagande ».

³⁸ Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), « *Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab akhdhan...* », art. cit., p. 222, p. 226, p. 378. Sur *Farrâ drogman*, voir *supra*.

³⁹ Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), « *Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab akhdhan...* », art. cit., p. 378, p. 381. Archevêché melkite d'Alep, n° 519, « *Khulâşa ta'rîkh 'akhawiyya al-bishâra...* », p. 17. Archevêché arménien catholique d'Alep, registre 2, « *Bayân shurût al-akhawiyya...* ». Joseph HAJJAR, *Un lutteur infatigable...*, op. cit., p. 27 et p. 176, mentionne la fondation d'une « Congrégation pour la Propagation de la Foi » par les lazaristes en 1796. SC, MELCHITI, 12, f. 64r-66v, 16 sept. 1810 : le patriarche melkite affirme que l'évêque Adam a toujours refusé d'approuver cette société, qui n'existait plus depuis très longtemps, que son ori-

La congrégation de l'Annonciation pour les célibataires aurait été fondée, d'après des résumés historiques du XIX^e siècle, à l'initiative d'un groupe de neuf jeunes gens *rûm*-s. Le jésuite Fromage, à qui ils s'ouvrent de leur intention en 1736, avant de le choisir comme directeur (*murshid* ou *mudabbir*) a dû inspirer le projet. L'évêque Maksîmûs Al-Hakîm, qui en a été informé, l'a également encouragé. A côté du premier préfet 'Abd Al-Nûr Ibn Qisṭantîn Jarbû', les deux premiers «aides» (*musâ'idîn*) 'Isâ Shalîṭâ et Faraj Allâh Ibn 'Abd Al-lâh Lâdhiqî sont dits «diacres» (*shammâs*). Après un an, l'association aurait compté cinquante membres, appartenant aux Melkites, mais aussi aux Arméniens, aux Syriens et aux Maronites. Elle aurait prospéré jusqu'en 1746, année de l'arrivée de l'évêque «schismatique» Jannâdyûs, qui s'empara de l'église *rûm* et obligea Al-Hakîm à fuir au Kisruwân. Les réunions qui se tenaient jusque là à la résidence épiscopale, sont transférées au khan *al-banâdiqa*, résidence des jésuites. Ce n'est qu'au bout de quelques années que les catholiques retrouvent la liberté d'agir ouvertement, et que l'organisation retrouve sa prospérité. Son succès est tel que, par manque de place, elle se divise entre les *tâ'ifa*-s. Les célibataires maronites se placent alors sous la titulature de l'Assomption (1752), les Syriens sous celle de la Présentation (1752), les Arméniens sous celle de l'Immaculée Conception (1750). Ces derniers sont un groupe de 19 jeunes gens la première année, de 23 en 1753, de 32 en 1754, et atteignent les 50 en 1756. Une sodalité des Maronites mariés est encore instituée vers la même date. En 1761, les jésuites sont à la tête de huit congrégations : une de célibataires de chacun des quatre rites, une pour les hommes mariés melkites, une pour les hommes mariés maronites, une «pour la défense de la foi» des «*Rûm*-s», spécialisée dans l'adoration du Saint-Sacrement, et une sous le même titre pour les Arméniens, réservée, semble-t-il, aux chefs de famille⁴⁰.

A la suppression de la Compagnie, les célibataires melkites sont dotés d'un directeur spirituel de leur *tâ'ifa*, Antûn Şabbâgh, ancien de Rome, qui reste à leur tête jusqu'à sa mort (1804). Il aurait réécrit les règlements et les prières dans un genre plus conforme au rite byzantin. A vrai dire, seules les oraisons récitées pendant les réunions révèlent cette volonté de retour à la tradition orientale. On y trouve des vers de l'*Acathiste*, et les nones qui figurent dans l'*Horologion*,

gine remontait en fait «au temps des persécutions». Lui-même, après l'avoir approuvée, revient sur cette décision.

⁴⁰ Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), «Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab akhdhan...», art. cit., p. 381, p. 220, p. 224, p. 229. Archevêché melkite d'Alep, n° 519, «Khulâṣa ta'rîkh 'akhawîyya al-bishâra...». *Ibidem*, n° 518, «Şûra rusûm 'akhawîyya al-'uzbân bi Ḥalab», non paginé.

ainsi qu'une invocation des saints, régionaux et combattants, Serge et Bacchus. Les autres prescriptions ne s'éloignent nullement du modèle latin. Après Šabbâgh, c'est un lazariste qui assure la direction spirituelle pendant quelques années. Les Arméniens gardent le jésuite Mikhâ'il (Michel Simiot) comme *murshid* jusqu'à son départ d'Alep en 1788. Ce sont les lazaristes qui le remplacent, mais un malentendu amène les confrères à quitter le khan de ces derniers en 1794, pour se réunir dans une maison particulière, sous la direction d'un de leurs prêtres. Malgré une tentative de réconciliation en 1795, ils ne retournent plus sous l'autorité des missionnaires. Les célibataires maronites sont sans doute restés sous la conduite de Michel Simiot jusqu'en 1788. En effet, le règlement que nous avons consulté affirme que leur congrégation a été fondée à cette date, et que son *murshid* doit être un prêtre séculier de la *tâ'ifa*, autorisé par l'évêque. Mais les prescriptions de ces statuts manifestent encore moins une volonté d'adaptation locale que ceux des *Rûm*-s. En effet, les intercesseurs des congréganistes sont l'Ange Gardien et Saint Louis de Gonzague, aux côtés de la Vierge. Des neuvaines sont prévues pour préparer à leurs fêtes. Les exercices particulièrement recommandés aux dévots sont ceux du Sacré-Cœur, de Saint Louis de Gonzague, de la Pentecôte, des Anges Gardiens, de Saint François-Xavier, de la Bonne Mort. Plus que les titulatures des églises ou le calendrier liturgique, ce genre de règlement révèle la pénétration de l'Occident, plus vive chez les Maronites que dans les autres communautés⁴¹.

Une spécificité de ces congrégations jésuites par rapport aux confréries de dévotion évoquées plus haut est leur spécialisation dans un âge et un sexe particuliers. La confrérie du Rosaire fondée par les lazaristes en 1794, que nous avons évoquée plus haut, est l'équivalent pour les filles, des associations de célibataires masculins. Son règlement précise d'ailleurs qu'elle se distingue de certaines autres pieuses sociétés qui ne prévoyaient rien de spécial en dehors des réunions spirituelles, et ne dictaient pas aux consœurs ce qu'elles avaient à faire face aux différents événements de la vie⁴².

La séparation par « nation » n'est pas recherchée par les fonda-

⁴¹ Archevêché melkite d'Alep, n° 518, «Šûra rusûm 'akhawiyya al-'uzbân bi Ḥalab»; *ibidem*, n° 520, *Fard 'akhawiyya khuṭba al-'adhrâ*, 24 p. non numér. Archevêché maronite d'Alep, n° 835, «Akhawiyya 'intiqâl al-'adhrâ li-l-'uzbân», f.5v, f.7r. Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), «Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab akhdhan...», art. cit., p. 388, p. 390.

⁴² Fondation Salem, n° 829, Règlement de la congrégation du Rosaire pour les dames, chap. 1, p. 12-13. AGCR, AD 106, p. 214 : au début du XIX^e siècle, la chronique des capucins fait mention d'une congrégation de Notre Dame Auxiliatrice pour les filles que le Père Pierre (lazariste?) réunit dans la maison de Yûsuf Al-Khayyât (le tailleur) toutes les fêtes de la Vierge, pour y réciter le chapelet et y entendre une exhortation.

teurs, qui mêlent des personnes de toutes les *tâ'ifa*-s. Quoique le respect des structures ecclésiastiques conduise forcément à la division confessionnelle, on voit des formes de solidarité et d'organisation commune entre les adhérents des différentes associations. L'identité catholique l'emporte, semble-t-il, sur l'identité « nationale ». Une histoire de la congrégation de l'Annonciation affirme qu'on n'y faisait aucune distinction entre riche et pauvre, entre supérieur et inférieur, entre savant et ignorant, entre grand et petit⁴³. Il est vrai que la hiérarchie stricte prévue à l'intérieur de ces organisations tient compte de la piété et de l'ancienneté des confrères, plus que de leur statut social. Mais les obligations de lire et d'enseigner, et l'accumulation de devoirs quotidiens pour le dévot, font conclure que seule l'élite était en mesure de participer à ces groupes; cette sélectivité était d'ailleurs dans les intentions des fondateurs.

Les conditions d'accès à ces pieuses compagnies sont beaucoup plus sévères que pour les confréries de dévotion. Le règlement des célibataires *rûm*-s prévoit que le candidat soumette sa demande au *murshid*. Si celui-ci la juge recevable, il la présente à l'assemblée en posant la question : « Quelqu'un connaît-il quelque chose sur le candidat, qui s'opposerait à son admission ? » Si dans le délai de deux séances au moins, personne n'a informé secrètement le directeur d'un tel obstacle, le postulant est admis à l'essai pendant un ou deux mois. Le règlement des célibataires maronites, qui pousse le plus loin la volonté de ne rien laisser au hasard, prévoit que le *murshid* et le *mutaqaddim* désignent un guide-surveillant pour le novice, durant les deux mois de sa probation. Pendant cette période, il doit réciter une prière spéciale trois fois par jour, assister quotidiennement à la messe avec dévotion, se confesser toutes les semaines. Il ne peut se promener à l'extérieur sans autorisation de son guide. Pour le reste, il lui faut respecter à la lettre toutes les prescriptions du statut⁴⁴.

Nous avons vu que le règlement du Tiers-Ordre appuyait sur l'attachement au catholicisme du candidat à l'agrégation, et que celui du Sacré-Cœur mettait en avant la solidarité avec la congrégation des religieuses de Bkerké. Ces associations alépine insistent encore bien davantage sur l'union du groupe, et sur la défense du catholicisme face à ses ennemis. Les Arméniens célibataires mettent de

⁴³ Archevêché melkite d'Alep, n° 519, « *Khulâṣa ta'rîkh 'akhawīyya al-bishâra...* », p. 23.

⁴⁴ Archevêché melkite d'Alep, n° 518, « *Ṣûra rusûm 'akhawīyya al-'uzbân bi Ḥalab* ». Archevêché maronite d'Alep, n° 835, « *Akhawīyya 'intiqâl al-'adhrâ li-l-'uzbân* », f.24r-27r. Le règlement de la congrégation arménienne pour la défense de la foi prévoit un ou deux mois d'essai : Archevêché arménien catholique d'Alep, registre 2, « *Bayân shurûṭ al-akhawīyya...* »

plus en avant l'idée d'une réparation due à la Vierge. En effet, au moment de se constituer, ils affirment que les malheurs qui sont survenus dans leur communauté, comme la confiscation de leur église par les «hérétiques», et la perte de leur clergé, viennent de leur tiédeur envers la Mère de Dieu. Les congrégations mariales jésuites se caractérisent généralement par leur volonté combattante, face à l'«hérésie» (protestante). Le contexte particulier du XVIII^e siècle oriental renforce encore cet aspect, à une époque où il tend au contraire à s'atténuer en Europe. Pour les catholiques melkites, arméniens et syriens, la différenciation est une nécessité vitale face aux «hérétiques» et aux schismatiques» qui appartiennent, du point de vue des autorités ottomanes, à la même *tâ'ifa*⁴⁵. Les congréganistes, qui doivent servir d'exemple aux autres, sont à l'avant-garde pour cette affirmation sans concession de l'altérité. D'où l'obligation, dans tous les règlements, d'enseigner les vérités de la foi catholique, et, pour les célibataires, d'animer les leçons de catéchisme du dimanche. Mais, comme dans le cas des confréries de dévotion évoquées plus haut, il s'agit aussi de renforcer la cohésion d'un groupe derrière un leader (*za'im*) catholique, contre ses éventuels détracteurs ou compétiteurs.

Le 13 août 1733, Maksîmûs Al-Hakîm adresse une lettre aux membres de la Confrérie pour la Défense de la Foi. La terminologie employée est guerrière : il est question de «camp» (*mu'askar*), d'«armée» (*jaysh*), de «commandant» (*qâ'id*), de «l'arène du combat sacré» (*mîdân al-jihâd al-muqaddas*). Il exhorte ses fidèles à suivre le Christ, venu sur terre pour souffrir. Il évoque l'exemple des martyrs. Il attribue au Souverain Pontife le commandement absolu. Le but de la lettre est de resserrer les rangs, de rassurer ceux qui auraient des doutes, d'encourager ceux qui montreraient de la lassitude. En effet, la position de Hakîm n'est plus très assurée. Sylvestre le Chypriote revient en Syrie au début de 1733. Mais ce n'est pas une attaque des orthodoxes que Maksîmûs doit redouter le plus. Son frère Mansûr, médecin à Istanbul, par qui il a obtenu peu avant sa nomination officielle d'évêque, s'est converti à l'islam, et a envoyé chercher ses trois fils à Alep, pour les faire musulmans. Le gouverneur de la ville a profité de cette affaire pour mettre à l'amende les *Rûm*-s, qui ont dû déboursier 3 000 piastres, tandis que Maksîmûs a préféré s'éloigner, le 20 février 1733, pour se réfugier dans un monastère libanais. C'est de là qu'il félicite les catholiques alépins d'avoir dépensé

⁴⁵ Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), «Wathâ'iq ta'rikhiyya 'an Ḥalab akhdhan...», art. cit., p. 221. Sur le caractère combattant des congrégations : Louis CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, op. cit., p. 22-25, p. 39. Sur la recherche de la différenciation en milieu multiconfessionnel : Etienne FRANCOIS, *La frontière invisible...*, op. cit., p. 288.

leur argent dans la joie, pour la foi. La prospérité du croyant n'est rien, c'est celle de la communauté qui compte. Il faut de toute façon que nous quitions l'argent, et que l'argent nous quitte. D'ailleurs, nous l'avions peut-être gagné par des moyens illicites⁴⁶. Il est certes question de mobiliser les fidèles contre l'«hérésie» et le «schisme», mais une fois de plus, il s'agit surtout de parer à toute contestation à l'intérieur des catholiques melkites.

C'est naturellement dans la congrégation pour la Défense de la Foi que l'esprit militant est le mieux représenté. Celle des Arméniens dispose d'«un exercice spirituel à réciter dans certains événements de l'année, à la fin de la réunion». Ce texte affirme qu'il faut considérer le don de la vraie religion comme une grâce. Ceux qui l'ont obtenue par l'intercession de la Vierge Marie sont peu nombreux par rapport aux sceptiques et aux égarés. Ceux qui disent que l'homme peut se sauver dans sa confession (*madhhab*) et dans sa religion sont des apostats, qui nient l'existence de Dieu. C'est pourquoi, ceux qui ont eu le bien inestimable de la vraie foi doivent veiller à ne pas le perdre, en s'interdisant la fréquentation des «hérétiques», la récitation de leurs livres, l'assistance à leur enseignement, et en ne se laissant pas gagner par la crainte de devoir sacrifier la fortune ou la vie. L'article premier du règlement de la congrégation pose les conditions à respecter par ses membres :

«Premièrement, que nous gardions parfaitement la foi catholique et ses obligations, sans en rien nier. Que nous ne reconnaissons rien, et que nous ne prenions rien de la main des prêtres hérétiques, que nous n'entrions pas dans leur église, que nous n'y offrions pas de vœu, ni de messe; de plus, que nous ne leur donnions pas de revenu à titre d'aumône, afin de ne pas paraître autrement que nous sommes, ni (donner) le moindre signe que nous ne sommes pas catholiques ou que nous sommes associés aux hérétiques. Et si l'un de nous nie une vérité de la foi de quelque manière, et en connaissance de cause, qu'il soit exclu de la confrérie jusqu'à ce qu'il ait accepté et accompli une pénitence»⁴⁷.

⁴⁶ Jurjus MANASH (édit.), «Risâla Maksîmûs Al-Ḥakîm», *Al-Mashriq*, 16, 1913, p. 345-351. Nâwufîṭûs IDLIBI (EDELBY), *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 159-160.

⁴⁷ Archevêché arménien catholique d'Alep, registre 2, «Bayân shurûṭ al-akhawîyya...»: «Awwalan, inna nahḥadḥ al-îmân al-kâtûlikî wa âjibâtahu ḥîḏḥan kulliyyan, 'ayy lâ nunkir minhu shay wa lâ na'tarif wa lâ natanâwal min yad qasîs 'arâtîkî wa lâ nadkhul kanîsa al-'arâtîqa wa lâ nuqaddim lahâ nadran wa lâ quddâsan, bal nu'tîhum 'awâyidahum min bâb al-ḥasana, likaylâ nadḥhar 'alâ dhawâtî-nâ wa lâ bi-'adnî 'ishârahâ, annanâ ghayr kâtûlikiyyûn 'aw mushârikîn al-harâtîqiyya; wa 'în nakar 'aḥad minnâ shayan min ḥaqâ'iq al-îmân 'alâ 'ayy wajh kâna, wa kâna dhalik bi-ma'rifa, fa-la-yufraz min al-'akhawîyya ḥattâ yaqbal al-qânûn wa yutammimahu».

Le règlement prévoit d'autre part l'unité entre les frères, le soin des pauvres et de ceux qui sont dans le besoin, l'accord avec les responsables, la réponse immédiate aux injonctions d'un dirigeant. Par contre, le confrère ne doit pas se rendre sans l'avis des supérieurs à la convocation d'un évêque ou du clergé «hérétiques», ni signer un papier provenant d'eux. Si un adhérent de la congrégation est soumis à une forte amende à cause de sa foi, toute l'association doit se cotiser pour la payer. Enfin, tout ce qui se passe à l'intérieur de l'assemblée doit rester secret. La confrérie doit être «voilée» (*mustatira*). Une révision des statuts, datant de 1824, précise que ce sont les chefs de famille qui appartiennent à cette association. Un des articles rajoutés à cette date stipule qu'aucun membre ne doit fiancer son enfant sans le conseil du *murshid* et l'autorisation des chefs de la *tâ'ifa*. Aucun ne doit donner sa fille à un «hérétique», ni tolérer qu'un de ses parents le fasse. Celui qui contrevient à cet article devra être puni.

Toutes ces congrégations prônent le secret et l'étroite solidarité des membres. Les confrères doivent se surveiller mutuellement, et rapporter leurs observations, avec discrétion et psychologie, aux dirigeants. La principale charge de ceux-ci est de veiller au strict respect par tous des règles de l'organisation. L'obéissance aux chefs n'a pas seulement une portée défensive face aux ennemis; elle est une des vertus fondamentales du bon catholique. Le prêtre, en la personne du directeur spirituel, est particulièrement valorisé. Le règlement de la congrégation de l'Annonciation précise qu'un des rôles du préfet (*mutaqaddim*) est d'enseigner aux confrères l'obéissance au *murshid*. Les membres (célibataires) ne doivent contracter ni degré ecclésiastique ou monastique, ni mariage, sans avoir préalablement pris son conseil. Ils ne doivent pas déposer de plainte devant le juge séculier (musulman) sans l'avis favorable du même directeur spirituel. Le règlement des célibataires maronites reprend ces principes. Le dévot est une sorte d'auxiliaire du prêtre. Ainsi, il ne doit pas laisser celui-ci commencer l'office sans diacre, et lui proposer ses services, même s'il n'a reçu que le premier degré de cléricature. Le nouveau confrère s'engage de surcroît à accepter avec humilité, en cas de faute, les réprimandes et les punitions du *murshid* dont le règlement brandit constamment la menace. Le barème des pénitences est précisé pour le manque d'assiduité : une arrivée après la première prière coûte la récitation de «Seigneur, aie pitié de moi...», avec un signe de croix. L'absence à une réunion sans excuse mérite cinq genuflexions. La seconde fois, la peine est aggravée de la récitation du Psaume Cinquante. Après quatre absences non justifiées, on est rayé du registre. Si un dévot s'endort pendant la prédication, il est prié de se lever, et de se tenir debout jusqu'à ce que le directeur l'autorise à se rasseoir. En 1779, les célibataires arméniens intro-

duisent des peines pécuniaires pour les retards et les absences. Leur diaire montre que le blâme et la réprimande sont plus fréquents que la punition. Mais en 1758, Jurjî Hâ'ik, coupable d'avoir organisé une soirée de chants et de danses (*layliyya*) sans l'autorisation du *murs-hid*, et d'y avoir de plus invité cinq confrères, doit rester à genoux «devant le pilier» pendant une heure. La même peine est appliquée à Yûsuf Akûbjân en 1767 (avec l'obligation de tenir un cierge éteint dans la main) pour être sorti avec des gens peu convenables⁴⁸.

Ces associations sont des sortes de contre-sociétés, organisées suivant des règles strictes, et une hiérarchie précise. Les membres, classés deux par deux, suivant leur ordre d'inscription dans le registre, sont rattachés à l'équipe d'un conseiller. D'après le règlement des célibataires maronites, chacun a sa place désignée dans les assemblées. D'abord viennent les supérieurs élus, puis ceux qui ont eu des voix aux élections, ensuite ceux qui ont été élus une autre année. Le reste des confrères est rangé enfin en fonction de l'ancienneté. Pour les prières pendant les réunions, l'assemblée est partagée en deux groupes qui se répondent, chacun sous la direction d'un assistant. Lorsque le *murshid* arrive dans un lieu, tous doivent se lever, jusqu'à ce qu'il leur donne l'autorisation de s'asseoir. Lorsqu'il parle ou pose une question, l'assistance croise les bras dans une attitude d'attention et d'humilité. Si un élu s'adresse à un confrère assis, celui-ci doit immédiatement se lever, et ne lui répondre qu'à voix basse.

Si le personnage principal de la congrégation est le directeur spirituel, nos règlements (sauf celui des jeunes filles du Rosaire), insistent tous sur le rôle des dirigeants élus : le préfet (*mutaqaddim*), flanqué de deux aides ou assistants (*musâ'id-s*) et de conseillers (*mushîr-s*). On a dit que les associations jésuites valorisaient le rôle des laïcs, au point de susciter parfois des réticences. A Alep, les responsables peuvent être associés à la liturgie, puisqu'ils ont souvent le titre de diacres (*shammâs*). Ils semblent du reste appartenir fréquemment à des familles de clercs. Ils paraissent choisis librement, chaque année à date fixe, parmi les confrères. En 1786, les Arméniens n'ont pas réélu le *mutaqaddim*, comme le voulait la tradition et comme le souhaitait le directeur. C'est Mikhâ'il Dayr Arûtîn qui a eu la charge. Son prédécesseur a dû arriver en second en nombre de

⁴⁸ Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), «Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Halab akhdhan...», art. cit., p. 234 (1758), p. 374 (1767), p. 382 (1779). Archevêché maronite d'Alep, n° 835, «Akhawiyya 'intiqâl al-'adhrâ li-l-'uzbân», f.15rv. Archevêché melkite d'Alep, n° 518, «Sûra rusûm 'akhawiyya al-'uzbân bi Halab». Dénonciation du secret dans la congrégation jésuite des «Défenseurs de la Propagation de la foi» (*sic*) par les franciscains d'Alep : ARSI, GALLIA, 106, f.206v (vers 1757).

voix, puisqu'il est nommé assistant⁴⁹. Les élections dans ces congrégations, dans la mesure où leurs statuts sont respectés, constituent une intéressante expérience de vote démocratique en Orient. Le système décrit dans le règlement de la congrégation maronite de l'Assomption imite celui qui avait déjà cours dans la sodalité du collège parisien de Clermont, en 1575. En effet, après des prières au Saint Esprit et un sermon préparatoire du *murshid*, celui-ci quitte la salle, pendant que chacun écrit les noms de ses trois favoris. Puis, il revient, et appelle les votants un à un, en commençant par le plus âgé. On procède ensuite au comptage des voix. Puis, les trois premiers sont départagés par un vote qui consiste à introduire un grain dans un des trois tiroirs d'une caisse. Celui qui a la majorité devient préfet; le second et le troisième sont nommés assistants (*musâ'id-s*). Les quatre suivants en nombre de voix sont nommés conseillers. Le *mutaqaddim* sortant ne peut se représenter : il est automatiquement désigné comme maître des débutants pour l'année suivante. Le bon fonctionnement d'un tel système exige une autonomie du jugement individuel, bien exprimée dans cette recommandation du règlement :

« il faut rendre attentifs les frères qu'il ne leur est pas permis de tenir compte de leur penchant, de leur parenté, ou de leur affection, dans cette élection; et qu'ils ne pensent pas qu'il s'agisse d'une chose futile; au contraire, elle est importante, et d'elle dépend tout le bien de la confrérie... »⁵⁰.

La sociabilité est plus développée dans ces congrégations que dans les confréries de dévotion. Suivant un principe général des sociétés jésuites mais particulièrement bien adapté à la mobilité de la jeunesse alépine, les règlements prévoient que les membres en voyage restent inscrits dans le registre, pour continuer à bénéficier des grâces spirituelles, et le *mutaqaddim* est chargé de leur faire parvenir les billets mensuels. C'est aussi une manière de propager la dévotion dans d'autres villes, de créer éventuellement un réseau⁵¹. Les adhérents acquittent une cotisation annuelle. Celle-ci sert notam-

⁴⁹ LOUIS CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, op. cit., p. 25-28. Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), « Wathâ'iq ta'rikhiyya 'an Ḥalab akhdhan... », art. cit., p. 385 (1786).

⁵⁰ LOUIS CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, op. cit., p. 26. Archevêché maronite d'Alep, n° 835, « Akhawiyya 'intiqâl al-'adhrâ li-l-'uzbân », f.34rv : « wa yajib an tantabiha al-'ikhwa ilâ annahu lâ yajûz lahum yurâ'û al-mayl 'aw al-qirâba, 'aw al-mahabba fî hâdha al-intikhâb wa lâ yuthannûhu 'amran bâṭilan, bal 'amran muhim wa 'alayhi yatawaqqaf kull khayr al-akhawiyya. »

⁵¹ LOUIS CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, op. cit., p. 44-45.

ment à l'entretien d'un local (*dîwânkhana*), dans le khan des jésuites (*al-banâdiqa*). Le lieu, acquis par les *Rûm*-s, est aménagé en 1755-1756, pour un montant de 700 *ghurûsh*-s, dont les célibataires arméniens payent le tiers, les Maronites un autre tiers. Il se compose d'une salle pour les assemblées, et d'une bibliothèque à l'étage.

Les réunions sont fréquentes : au moins une tous les quinze jours. Et, de prières en lectures, de méditations en prédications, elles se prolongent. Le règlement de l'Assomption des Maronites prévoit qu'elles débutent trois heures avant midi et qu'elles se terminent une demi-heure avant, quand commence le catéchisme, auquel les confrères sont tenus d'assister. Le statut de l'Annonciation des *Rûm*-s dit qu'elles doivent durer au moins une heure, mais le programme qu'il détaille pour chaque séance ne peut tenir dans un temps aussi court. La distribution des billets mensuels, précisant le saint intercesseur et la vertu que chacun doit particulièrement révéler le mois qui commence, suivant un cérémonial extrêmement formalisé, rallonge encore la durée de la séance. Aussi faut-il prévoir des mesures contre ceux qui arrivent en retard, ont envie de sortir avant la fin, boivent ou prennent du tabac à priser pendant la réunion, ou bien s'endorment pendant le sermon⁵².

La fête annuelle de la congrégation donne lieu à des solennités particulières, occupant toute la journée, lorsque les conditions sanitaires, économiques et politiques n'en entravent pas le déroulement, comme cela arrive souvent. D'après le diaire des Arméniens, les cérémonies religieuses sont accompagnées d'un repas commun, où on invite aussi les gens des autres *tâ'ifa*-s. Des circonstances exceptionnelles, comme l'arrivée, en 1757, des lettres de confirmation des congrégations récemment fondées, que nous avons déjà mentionnée, donnent lieu à des fêtes particulières. Mais ces occasions sont rares. En 1760, le clergé des différentes « nations » et les congrégations organisent une célébration à l'église arménienne et à la résidence des jésuites le jour de Saint Grégoire l'Illuminateur, pour l'adhésion au catholicisme de quatre prêtres. Mais une dénonciation au *hâkim* déclenche l'arrestation d'une partie des Arméniens catholiques les jours suivants. Les autres doivent se cacher pendant un certain temps. Yûsuf Farrâ, le *mutaqaddim* de la congrégation des célibataires, joue un rôle de premier plan pour tenter de sortir les catholiques de ce mauvais pas⁵³.

⁵² Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), « Wathâ'iq ta'rikhiyya 'an Ḥalab akhdhan... », art. cit., p. 226-227, p. 227 (1756). Archevêché melkite d'Alep, n° 518, « Şûra rusûm 'akhawiyya al-'uzbân bi Ḥalab »; *ibidem*, n° 520, Fard 'akhawiyya khuṭba al-'adhrâ', 24 p. non numér. Archevêché maronite d'Alep, n° 835, « Akhawiyya 'intiḡâl al-'adhrâ li-l-'uzbân », f.6v, f.21v, 22rv.

⁵³ Les folios 31v-32rv, 33r concernant l'organisation de la fête annuelle,

Des exercices collectifs plutôt absorbants. Une discipline stricte. Une solidarité étroite. Un recrutement limité. Ces organisations de dévots, qui paraissent florissantes à Alep pendant la seconde partie du XVIII^e siècle, ont formé la partie la plus avancée des catholiques de la ville. La structure des congrégations mariales jésuites s'est manifestement bien adaptée au terrain, puisqu'elle survit au départ des Pères. Elle est un instrument de cohésion des catholiques autour de leurs dirigeants. Elle s'implante dans le milieu des familles sacerdotales, et des dirigeants laïcs des *tâ'ifa*-s, dont nous avons évoqué le rôle traditionnel. Les fonctions d'enseignement, de lecture, d'initiation des prières, de direction liturgique du peuple, que ces associations confient aux laïcs, sont dans le fond celles que les clercs non revêtus du sacerdoce exerçaient toujours en Orient. La constitution d'un milieu dévot puissant et bien structuré est certainement une particularité d'Alep. Elle répond à la nécessité de renforcer la partie catholique des *tâ'ifa*-s autour de ses dirigeants : nous avons évoqué plus haut l'institution en 1753 d'un tribunal civil, composé de prêtres et de laïcs, chez les *Rûm*-s catholiques de la ville, pour régler les litiges survenus entre eux, tout en veillant au respect des lois ecclésiastiques⁵⁴. Cette évolution correspond du côté chrétien au regroupement des citoyens autour de chefs locaux, réalisé au même moment du côté musulman, dans les deux factions rivales des *sharîf*-s et des janissaires.

A Damas, où les Arméniens, les Syriens et les Maronites constituent de minuscules communautés à côté d'une écrasante majorité *rûm*, nous ne connaissons que l'organisation franciscaine du Tiers-Ordre. Mais c'est peut-être faute de documents. La question de la diffusion de ces sociétés reste posée. L'avancement de nos connaissances ne permet pas de conclure qu'elles furent absentes des autres lieux. Le diaire des célibataires arméniens signale en 1769 qu'un groupe de Beyrouth a écrit pour annoncer qu'il s'est constitué en congrégation, et pour demander des explications du règlement. En 1803, deux *shammâs* de Mardîn assistent à une séance de l'association alépine pour en apprendre la « voie » (*tarîq*). Ils repartent avec une copie du statut et des prières spéci-

manquent malheureusement dans Archevêché maronite d'Alep, n° 835, « Akhawîyya 'intiḳâl al-'adhrâ li-l-'uzbân », par ailleurs si riche de détails. Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), « Wathâ'iq ta'rikhiyya 'an Ḥalab akhdhan... », art. cit., p. 231-233 (1757); p. 232-241 (1760); p. 384, p. 386-387. AGCR, AD 106, p. 107, 1787 : le nouvel évêque maronite d'Alep est accueilli à la porte de la ville par un cortège, dans lequel figurent « les jeunes gens de la Société » portant des cierges.

⁵⁴ Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), *Wathâ'iq ta'rikhiyya 'an Ḥalab*, op. cit., T.1, p. 71-72 et *supra*.

fiques afin d'introduire la pieuse société dans leur ville. C'est au XIX^e siècle que se situe l'apogée des congrégations et confréries en Orient⁵⁵.

⁵⁵ Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), «Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab akhdhan...», art. cit., p. 375; p. 392. Joseph HAJJAR, *Un lutteur infatigable...*, op. cit., p. 13, indique que Maḍhlûm a été un membre des congrégations. *Ibidem*, p. 179-180, mention d'une congrégation lazarisite à Damas (1803). Un bon exemple de laïc dévot alépin, accédant finalement au sacerdoce, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, est donné par Ighnâtiyûs Dîk, «Al-khûrî Bâsiliyûs Shamma', 1854-1935», *Nashra Ibrishiyya Ḥalab li-l-Rûm al-kathûlik*, 1989, p. 36-48.

CHAPITRE 17

LA DISTINCTION : DES COMPORTEMENTS CATHOLIQUES

LA DISTINCTION : CONSCIENCE INDIVIDUELLE ET COMPORTEMENT SOCIAL DU CATHOLIQUE

Les associations de piété ne développent pas seulement des formes de sociabilité. Ce n'est même pas leur but principal. Au contraire, règlements de confréries dévotes et de congrégations d'inspiration jésuite concordent pour appuyer sur l'édification personnelle et quotidienne du chrétien. Celui de la Confrérie du Cœur de Jésus insiste dans son article un sur la nécessité pour le dévot de haïr le péché et de fuir les occasions d'y tomber. Il doit chercher le constant perfectionnement de sa vie spirituelle. «Le frère entrant dans cette confrérie ne peut pas avoir de vrai repos dans la conduite des choses spirituelles...»¹. L'introspection quotidienne, l'oraison mentale, la confession auriculaire fréquente, favorisent l'émergence d'une conscience individuelle et la rupture avec des comportements sociaux traditionnels.

La première étape sur le chemin de la perfection et du bénéfice des grâces spirituelles est la pratique de la pénitence. Une confession générale est demandée dans tous les règlements à l'entrée de la société. Par la suite, celle-ci doit avoir une fréquence mensuelle ou bimensuelle. Le Tiers-Ordre n'en requiert toutefois que trois par an. Les dirigeants élus de la congrégation de l'Annonciation doivent la pratiquer une fois au moins tous les quinze jours. Chez les célibataires maronites, c'est une fréquence minimale, un passage hebdomadaire devant le confesseur étant recommandé. En cas de péché mortel, le règlement conseille de se précipiter le jour même pour sol-

¹ Bûlus MAS'AD et Nasîb Wuhayba AL-KHAZIN (édit.), *Al-Uşûl al-ta'rikhiyya*, op. cit., T.1, «Rusûm akhawîyya qalb Yasû'», p. 570. Fondation Salem, n° 829, Règlement de la congrégation du Rosaire pour les dames, chap. 2, p. 19-38, et *passim*. *Ibidem*, n° 827, abrégé du scapulaire. Archevêché maronite d'Alep, n° 835, «Akhawîyya 'intiqâl al-'adhrâ li-l-'uzbân», f. 5v, objectif n° 1 et *passim*. Archevêché melkite d'Alep, n° 518, «Şûra rusûm 'akhawîyya al-'uzbân bi Ḥalab»

liciter l'absolution, par crainte de la mort subite. De plus, il faut pratiquer la confession à chaque fois «comme si c'était la dernière»².

Le sacrement de la pénitence s'accompagne de celui de la communion. Les règlements des congrégations exigent des dévots une oraison mentale pour s'y préparer au moins pendant un quart d'heure. Après la réception de l'hostie, la récitation de plusieurs prières doit durer une heure d'après les statuts des Melkites. La prosternation devant le Saint-Sacrement fait également partie de la dévotion eucharistique de ces associations, comme nous l'avons déjà relevé. Lors de la fête des congrégations, en 1757, l'après-midi, après le banquet au khan des jésuites, est consacré à cette vénération. Des groupes de vingt hommes se relayent devant l'autel toutes les demi-heures, jusqu'au soir³.

Hors de l'église, le dévot doit surveiller sa vie du réveil au coucher. Le règlement du Sacré-Cœur demande au confrère la pratique quotidienne de l'examen de conscience et de l'oraison mentale. Mais c'est le statut des célibataires maronites d'Alep qui est le plus exigeant. Au lever, le dévot recommande toute sa journée à la gloire de Dieu. Quand il commence un travail, il le recommande en particulier. Il assiste à la messe tous les jours. Il médite quotidiennement un quart d'heure sur les vérités de la foi et les choses du salut, et se garde du temps à consacrer au sujet inscrit sur son papier mensuel. Il n'omet pas les trois Salutations de l'Ange, ainsi que trois *Pater* et trois *Ave* pour le développement de la congrégation. Il lit aussi un chapitre spirituel. Et au bout de la journée, il fait un examen de conscience avec un acte de contrition. Pour résister aux tentations juvéniles, il lui est recommandé de penser aux choses du salut avant de s'endormir : par exemple, à sa posture dans la tombe. C'est «le temps mesuré», suivant l'expression du Jésuite Coster, fondateur de congrégations⁴.

«Que le frère se souviennne, que non seulement la dévotion, mais aussi

² Bûlus MAS'AD et Nasîb Wuhayba AL-KHAZIN (édit.), *Al-Uṣûl al-ta'rikhiyya*, op. cit., T.1, «Rusûm akhawiyya qalb Yasû'», p. 568-569. Archevêché maronite d'Alep, n° 835, «Akhawiyya 'intiḡâl al-'adhrâ li-l-'uzbân», f. 9 r, f.24r. Fondation Salem, n° 1217, règlement du tiers-ordre, chap. 6. Archevêché melkite d'Alep, n° 518, «Ṣûra rusûm 'akhawiyya al-'uzbân bi Ḥalab». Louis CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, op. cit., p. 55-56.

³ Archevêché melkite d'Alep, n° 518, «Ṣûra rusûm 'akhawiyya al-'uzbân bi Ḥalab», règle n° 5. Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), «Wathâ'iq ta'rikhiyya 'an Ḥalab akhdhan...», art. cit., p. 233. Mention d'adoration du Saint-Sacrement, *ibidem*, *passim*.

⁴ Bûlus MAS'AD et Nasîb Wuhayba AL-KHAZIN (édit.), *Al-Uṣûl al-ta'rikhiyya*, op. cit., T.1, «Rusûm akhawiyya qalb Yasû'», p. 570, p. 571. Archevêché maronite d'Alep, n° 835, «Akhawiyya 'intiḡâl al-'adhrâ li-l-'uzbân», f.8v-9v. Louis CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, op. cit., p. 48-53.

le salut, requièrent de nous l'attachement aux exercices de mortification intérieure et extérieure, en réprimant notre corps par la correction des sens».

Lit-on dans le même règlement⁵. Mais celui-ci, comme celui des Melkites célibataires et celui des jeunes filles du Rosaire, ajoute que les exercices d'ascétisme sortant de l'ordinaire ne peuvent se pratiquer qu'avec l'accord du directeur spirituel. Cependant, les pénitences corporelles comme les cilices, les ceintures de feu, la discipline, les étendements de bras, les soufflettements volontaires en l'honneur de la Passion, sont sans doute tenues pour pratiques habituelles : ce sont celles que les jésuites ont introduites dans plusieurs maisons d'Alep, d'après leur rapport de 1699⁶.

La conduite en société doit également être christianisée. En dehors des contraintes de solidarité confessionnelle et de défense du catholicisme que nous avons déjà évoquées, tous les règlements imposent des comportements plus ou moins précis, comme la prohibition des jeux d'argent et de l'excès d'alcool, la méfiance envers la danse, les banquets indécents, et autres détentes futiles et dangereuses. Le règlement du scapulaire fait gagner quelques jours d'indulgences à ceux qui se saluent par la formule «Loué soit Jésus-Christ». Il insiste par ailleurs sur la pureté, chacun à son niveau (qu'il soit marié ou non). Celui du cordon de Saint François précise par une recommandation spéciale que tout rapport sexuel doit être banni pendant la grossesse⁷. Les règlements des congrégations mariales sont plus exigeants. Si deux confrères se rencontrent dans la rue, le plus vieux doit saluer d'abord, avec une formule chrétienne, en se posant la main sur la poitrine. Le dévot de la Vierge doit porter des habits décents, mais pas excessivement chers, et ne jamais aller dans les *sûq*-s sans vêtements de dessus. En 1773, le directeur spirituel demande aux Arméniens célibataires de ne pas sortir dans la rue la *jubba* sur l'épaule, car c'est contraire à la pudeur. Le congréganiste ne doit pas prendre des rues inhabituelles, ni s'y arrêter sans raison. Dans l'achat, dans la vente, dans le manger, dans le boire,

⁵ Archevêché maronite d'Alep, n° 835, «Akhawiyya 'intiqâl al-'adhrâ li-l-'uzbân», f. 10v : «*Li-yatathakkar al-akh 'anna al-'ibâda bal wa-l-khalâs yaqtaḍ iyân minnâ al-tamassuk bi-mumârasati af'âl al-'imâta al-bâtina wa-l-dhâhira bi-qam' al-jasad ma'a dhabat al-hawâss.*» Voir aussi Archevêché melkite d'Alep, n° 518, «*Şûra rusûm 'akhawiyya al-'uzbân bi Halab*», règle 24.

⁶ AN, K 1374, n° 75, le P. Verzeaux recopiant une lettre du P. Couder.

⁷ Fondation Salem, n° 827, abrégé du scapulaire; *ibidem*, n° 1217, règlement du tiers-ordre, chap. 4, chap. 5. Bûlus MAS'AD et Nasîb Wuhayba AL-KHAZIN (édit.), *Al-Uṣûl al-ta'rîkhiyya*, op. cit., T.1, «Rusûm akhawiyya qalb Yasû'», p. 570 (recommandations les plus vagues).

dans la démarche et les paroles, il doit montrer de la décence (*ihtishâm*)-et de la politesse (*tartîb*). Il évite autant que possible les échanges avec ceux qui ne sont pas de la congrégation, et arrête la conversation avant qu'elle ne tourne mal. Il ne consomme pas le tabac dans la rue, et seulement si nécessaire à la maison⁸. Il ne s'assoit jamais au café, et ne se rend pas chez le barbier ou au *hammâm* le dimanche. Il ne se promène pas dans les rues les nuits de ramadan. En 1803, le *murshid* réprimande ceux qui sont allés voir les jeux au sérail, pour le mariage des enfants de Ibrahîm Pacha.

Un des divertissements habituels des Alépins est la promenade dans les jardins aux portes de la ville. Souvent, on y passe la nuit en réjouissances. Le confrère ne doit s'y rendre qu'en bonne compagnie, avec l'autorisation du *murshid* ou du *mutaqaddim*. Et il n'est pas question d'y dormir. Il en est de même des noces. Le dévot doit s'abstenir en particulier de regarder les rites traditionnels de l'enlèvement de la mariée (*'akhdh 'arûs*) et de la fuite du marié (*tahrîba 'arîs*). Les soirées alépinees appelées *layliyya*-s sont prohibées, ou du moins limitées dans la durée, et soumises à autorisation préalable. En 1761, un confrère arménien est réprimandé pour avoir assisté à un de ces *majlis tarab wa ghanânî* (séance de musique et de chant). En 1773, le *murshid* a appris que certains jeunes gens de la congrégation dépassaient vraiment la mesure, à rire et jouer dans la rue, jusqu'à porter la main l'un sur l'autre pour s'amuser⁹.

La répression du corps, à tout moment. Chaque geste est contrôlé. Encore bien davantage chez les jeunes filles, qui doivent à tout prix éviter de devenir des objets de séduction. Un chapitre du règlement de la congrégation du Rosaire est intitulé «*Fî imâta al-ḥawâss al-khârîja wa ihtishâm al-jasad kullihi*», «De la mortification des sens extérieurs et de la décence (pudeur) de tout le corps». Dans la partie qui y est consacrée à l'œil, il est recommandé de ne pas l'orner de kohl; de ne pas porter son regard sur les autres personnes; de ne

⁸ Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), «Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab akhdhan...», art. cit., p. 378; réprimande pour le tabac consommé dans la rue p. 381, 1778. Archevêché melkite d'Alep, n° 518, «Ṣûra rusûm 'akhawîyya al-'uzbân bi Ḥalab», règle 15, règle 23. Archevêché maronite d'Alep, n° 835, «Akhawîyya 'inti-qâl al-'adhrâ li-l-'uzbân», f. 11r, f.14r.

⁹ Archevêché melkite d'Alep, n° 518, «Ṣûra rusûm 'akhawîyya al-'uzbân bi Ḥalab», règles 8 et 16. Archevêché maronite d'Alep, n° 835, «Akhawîyya 'inti-qâl al-'adhrâ li-l-'uzbân», f.11v, 12rv. Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), «Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab akhdhan...», art. cit., p. 388-389, p. 389; p. 392 (1803); p. 227-228; p. 234; p. 381; p. 384; p. 372 (*majlis tarab wa ghanânî*); p. 379 (1773). Sur les *layliyya*-s et les divertissements dans les jardins (*al-basâtîn*), Yûsuf QUSHAQJÎ, *Al-adab al-sha'bî al-ḥalabî*, op. cit., p. 133-142 et Na'ûm BAKHKHASH, *Akhhâr Ḥalab*, op. cit., *passim*.

pas échanger d'œillades avec quelqu'un, ni de se mettre à la fenêtre pour être vue. Dans la partie consacrée à l'allure, il est notamment prescrit aux filles d'aller dans les rues le visage couvert d'un voile. Mais comme celui-ci peut donner des occasions de coquetteries, elles doivent se tourner contre le mur pour le rajuster, lorsqu'il s'envole ou se replie. De plus, il faut qu'elles se gardent de montrer de la tristesse ou de la morosité. Par pudeur, elles cachent ces sentiments peu convenables, pour prendre un air de sérénité, de joie et de contentement. Leur ouïe doit s'abstenir d'écouter les calomnies, les chansons profanes et les histoires des conteurs. Leur langue doit respecter les règles de politesse, s'abstenir de médire, mais aussi de prononcer des paroles de coquetterie comme *'aynî, qalbî, rûhî* (mon œil, mon cœur, mon esprit). Pour ce qui concerne tout leur corps, elles ne doivent pas plaisanter entre elles et se toucher par jeu, ne jamais serrer la main à un homme, même à un prêtre. Le mieux est qu'elles tiennent toujours dans leurs mains un ouvrage, ou un livre, ou une image pieuse. Elles portent des vêtements propres, mais sans excès. Quand elles se lèvent le matin, elles roulent leur couche comme il convient, et ne sortent de leur alcôve que décemment habillées. Elles ne se lavent que la nuit, en veillant à être suffisamment voilées...¹⁰.

Règlement tardif, puisque cette congrégation du Rosaire date de 1794. Mais nous avons évoqué l'existence à Alep de dévotes conduites par des missionnaires dès la seconde partie du XVII^e siècle. Sur la personnalité de l'une d'entre elles, nous avons la chance de posséder des renseignements plus approfondis. En effet, Hindiyya 'Ujaymî, accusée de dérive quiétiste lorsqu'elle est à la tête de la congrégation du Sacré-Cœur, est soumise à un interrogatoire long et précis par le délégué apostolique franciscain en 1753.

Elle est née en 1720 dans une famille maronite aisée, pénitente des Pères de la Terre Sainte. Elle a une mère très pieuse, très attentive à l'éducation chrétienne de sa fille. Celle-ci lui fait réciter les prières parfois dans la journée, et le soir avant qu'elle s'endorme, à tel point que la petite se demande pourquoi elle les lui fait répéter si fréquemment. A trois ans et demi, elle sait déjà se signer et réciter le *Pater* et l'*Ave*. A cinq ou six ans, elle a appris que Jésus est Dieu. Sa mère lui explique qu'il est Dieu et homme, incarné dans la Vierge Marie pour racheter les âmes. A sept ans, elle lui parle du péché.

« Elle me disait que c'était un péché de désobéir à son père et à sa mère et que l'obéissance plaît beaucoup à Dieu, ainsi que une tenue

¹⁰ Fondation Salem, n° 829, Règlement de la congrégation du Rosaire pour les dames, p. 54-65.

modeste à l'église et la récitation des prières. L'attitude immodeste, les regards curieux, le bavardage (à l'église) sont des péchés, ainsi que la gourmandise, le mensonge et d'autres choses encore. Je faisais donc bien attention d'accomplir les choses qui plaisent à Dieu et d'éviter celles qui étaient des péchés»¹¹.

Nous avons évalué plus haut la capacité de lecture de Hindiyya. La jeune fille vit par ailleurs dans un univers peuplé d'images d'inspiration européenne. Dans sa chambre est suspendu un tableau représentant la Vierge avec l'Enfant sur ses genoux, devant lequel elle s'agenouille très souvent. Au-dessus de son lit, elle a une autre petite scène représentant le Christ flagellé, attaché à la colonne. De plus, toutes sortes de figures, de Jésus, de la Vierge, de Marie-Madeleine, lui apparaissent. Les tentations prennent dans sa tête la forme de bêtes affreuses. Dans une de ces visions, elle voit les saints fondateurs d'ordre, parmi lesquels elle reconnaît Saint Benoît, Saint François, Saint Ignace, Sainte Claire et Sainte Thérèse. Les patrons des missionnaires latins présents à Alep, en somme. Mais elle dit n'avoir vu que Saint François représenté en portrait. Peut-être est-ce l'inspiration de ce glorieux exemple qui lui a valu de recevoir les stigmates. A une autre occasion, elle a une vision réaliste de la Passion. Les instruments en sont détaillés devant elle avec précision. Elle voit «les images et les figures des soldats et des ennemis de NSJC», ainsi que les différentes tortures sur le corps de Jésus¹².

La peur du péché, profondément ancrée chez Hindiyya, fait partie d'une vision christocentrique de la religion, rivée aux souffrances du Dieu incarné, d'inspiration nettement occidentale. Encore toute petite, elle se retient de jouer avec ses amies, de peur de déplaire à Jésus. A sept ans, elle demande constamment à sa mère ce qui est péché, ce qui ne l'est pas. Lorsque le Christ flagellé de sa chambre commence à prendre vie sous ses yeux, il lui fait comprendre sa réprobation pour certains de ses actes :

«Il me dit : «Ne t'ai-je point dit de ne pas faire ces choses qui me déplaisent? Pourquoi donc as-tu tellement ri aujourd'hui? Ceci me déplaît, ne le fais plus». Vous devez savoir que je suis d'une nature très gaie et très portée au rire. Bien que faisant à ce moment-là tous mes

¹¹ «Interrogatoire de la Mère Hindiyyé (traduction)», Youakim MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne...*, op. cit., T.1, vol.1, p. 430-432, p. 434; citation, p. 432.

¹² «Interrogatoire de la Mère Hindiyyé (traduction)», Youakim MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne...*, op. cit., T.1, vol.1, p. 433, p. 439, p. 443, p. 463, p. 444. *Ibidem*, «Sirr al-ittihâd», p. 400. Voir aussi : Annexe 3, f. 112r : le document fait mention que les Arméniens catholiques ont des images dans leurs maisons, et prient devant.

efforts et fuyant toutes les occasions qui auraient pu me faire tomber dans cette erreur, toutefois, par suite de ma faiblesse, j'y retombais parfois et lui me corrigeait toujours. De plus, il me corrigeait toujours d'autres erreurs que je commettais. Quand je faisais attention de ne commettre aucune faute, je le voyais joyeux et souriant».

En contrepartie, la présence constante à ses côtés de son Ange Gardien aide la jeune fille à se diriger et à se rassurer¹³.

Elle a bien intériorisé l'enseignement des missionnaires contre le corps et les sens. Interrogée pour savoir si elle a désobéi à ses parents, elle rapporte qu'à sept ans, elle a refusé d'aller dormir dans le lit de son père, «comme c'est l'habitude dans ce pays pour les petites filles». Notons que c'est sa mère qui lui a ordonné d'y aller. Bien que pénitente des Pères, celle-ci ne s'est donc pas soumise à cette recommandation habituelle des religieux, de ne pas mettre les enfants dans le lit des parents. Un peu plus grande, Hindiyya fait attention de ne pas porter des robes raffinées et délicates. Mais en revêtant des habits grossiers et modestes, elle afflige sa mère, qui veut lui faire tenir son rang social, et lui faire respecter la tradition, suivant laquelle toutes les quatre filles de la famille doivent s'habiller de la même manière¹⁴.

Le corps nié n'est cependant pas absent. Les sensations physiques occupent au contraire une grande place dans les expériences mystiques de Hindiyya. Mais elle est écartelée entre la nécessité de s'y soumettre et l'obligation de les combattre. Hindiyya n'est pas une fille ordinaire. Sa première manifestation d'anorexie se situe entre trois ans et trois ans et demi. Après sa première confession, à sept ans, elle se sent plus attirée par la pénitence, et décide de se nourrir seulement de pain et d'eau le vendredi. Sa mère se désespère, et finit par demander au confesseur d'ordonner à sa fille de manger sa soupe. Elle désirait communier dès l'âge de neuf ou dix ans, mais son directeur ne le lui permit qu'à onze. Après avoir reçu l'eucharistie, elle médite les thèmes habituels, enseignés par les religieux, sur l'incarnation du Christ, sur son grand amour, qui lui fait offrir son corps en nourriture pour l'âme humaine. Mais ces considérations la font défaillir. Surtout, la consommation de l'hostie déclenche chez elle des réactions corporelles très fortes :

«La première fois que je communiai, je me sentis tellement enflammée d'amour pour Jésus-Christ qu'il me semblait avoir un feu dans

¹³ «Interrogatoire de la Mère Hindiyyé (traduction)», Youakim MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne...*, op. cit., T.1, vol.1, p. 431. *Ibidem*, «Sirr al-ittihâd», p. 394-395.

¹⁴ «Interrogatoire de la Mère Hindiyyé (traduction)», Youakim MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne...*, op. cit., T.1, vol.1, p. 436, p. 423. *Ibidem*, «Sirr al-ittihâd», p. 409 et *passim*.

mes entrailles. Cette grande chaleur dura trois jours ininterrompus, au cours desquels je ne mangeai ni ne bus quoi que ce fût. Ma mère croyant que j'étais peut-être malade, me mettait la nourriture dans la bouche et je la rejetais aussitôt sans l'avaler».

Par la suite, la réception de l'Eucharistie provoque toujours chez elle des mouvements très vifs. Son confesseur la retient de prendre l'hostie aussi souvent qu'elle le voudrait, la limitant à une communion tous les quinze jours¹⁵.

A partir de dix ans, elle ramasse des cailloux et des épines pour les mettre dans son lit. Elle pose une plante particulièrement piquante sur sa poitrine, au point d'en saigner. Vers quatorze ans, elle se met à porter une ceinture de fer à pointes autour de la taille, à même la chair. Elle se tourmente également le corps avec une discipline munie de pointes en fer, avec un cilice, des cercles pointus autour des bras, des cordes à nœuds serrées aux jambes. Notons qu'elle n'avoue pas tout cela à ses confesseurs. Le Père Venturi est le premier à recevoir ses confidences sur ce sujet. Par la suite, il lui procure une planche à clous, qu'elle se serre sur la poitrine¹⁶.

Plus tard, elle éprouve de fortes douleurs, qui, d'après une révélation de Jésus, ne peuvent être soulagées que par une saignée. Hindiyya pratique là une rhétorique du corps, en tentant de rejouer les souffrances du Christ, puisque la quantité de sang qu'on lui retire équivaut, d'après un ange, à celle que le Sauveur a perdue pendant sa passion. Mais malgré sa volonté d'avouer immédiatement cette nouvelle mortification à son confesseur, la honte la retient de le faire jusqu'à ce qu'après dix ou douze de ces opérations, la rumeur en soit parvenue au Père¹⁷.

Comme on le voit, ses directeurs spirituels occupent la première place dans l'existence de Hindiyya. Elle s'est confessée pour la première fois à sept ans, mais le prêtre, ayant estimé qu'elle ne distinguait pas parfaitement le bien et le mal, ne lui a pas donné l'absolution. C'est à huit ans qu'elle fait sa véritable confession. Son premier confesseur fut un prêtre maronite. Mais elle ne lui avoua ses péchés

¹⁵ «Interrogatoire de la Mère Hindiyyé (traduction)», Youakim MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne...*, op. cit., T.1, vol. 1, p. 430, p. 433, p. 435; citation : p. 434.

¹⁶ «Interrogatoire de la Mère Hindiyyé (traduction)», Youakim MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne...*, op. cit., T.1, vol.1, p. 438

¹⁷ «Interrogatoire de la Mère Hindiyyé (traduction)», Youakim MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne...*, op. cit., T.1, vol.1, p. 433, p. 436-437, p. 447-448 (la saignée). *Ibidem*, «Sirr al-ittihâd», p. 401. La pratique de la saignée, comme d'autres épisodes de la vie de Hindiyya, présente des analogies avec l'histoire des convulsionnaires parisiens du XVIII^e siècle : Catherine-Laurence MAIRE, *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, 1985, p. 118-119.

qu'une fois. Elle a ensuite pour directeur le Père de la Terre Sainte qui confesse aussi sa mère, puis celui qui écoute les péchés de son père et de ses sœurs. Plus tard, elle passe chez les jésuites, qui la dirigent pendant de nombreuses années. Elle s'attache en particulier à Antoine Venturi, qui devient son confesseur lorsqu'elle a 17 ou 18 ans, et qui est sanctionné plus tard pour le rôle qu'il a joué dans sa direction spirituelle¹⁸.

Suivant ses propres aveux, elle dissimule souvent des choses à ses directeurs spirituels. Ainsi, elle leur a caché pendant longtemps qu'elle avait des visions. Elle attend de ses directeurs spirituels qu'ils la rassurent et la guident. Mais parfois, leur réaction la jette plutôt dans la perplexité. Il faut dire que Hindiyya, depuis sa plus tendre enfance, est persuadée que c'est Jésus qui la guide, plutôt que tel ou tel directeur de conscience :

« Lorsque j'arrivai à un âge plus avancé, le même Jésus-Christ en personne me fit la grâce d'être mon directeur, m'enseignant lui-même non seulement comment je devais me mortifier, mais encore comment je devais me comporter pour acquérir les vertus. Il m'enseigna ce qu'est l'humilité, l'obéissance, la patience, la charité envers le prochain et toutes les autres vertus. Il m'enseigna de même à les pratiquer. Il me corrigeait lorsque j'étais en défaut et me caressait lorsque je les pratiquais conformément à ses enseignements. Dans tout ceci, l'ange gardien me fut d'un grand secours ».

Dans ces conditions, la médiation du prêtre est presque inutile.

« Ne résiste pas à l'ordre de notre Dieu, croyant que tu vas te perdre si tu acceptes la faveur que notre Dieu veut t'accorder sans mérite de ta part, par le seul fait de sa très sainte bonté »¹⁹.

C'est là le contenu le plus subversif de l'enseignement de Hindiyya, celui qui lui a valu les foudres romaines, à une époque où la mystique inspire généralement la méfiance.

Lorsqu'elle persiste dans sa volonté de fonder une nouvelle congrégation religieuse, conformément aux révélations qu'elle dit avoir reçues dès l'âge de quatre ou cinq ans, elle se heurte directement aux jésuites, qui ont commencé à rassembler autour d'eux des

¹⁸ « Interrogatoire de la Mère Hindiyyé (traduction) », Youakim MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne...*, op. cit., T.1, vol.1, p. 432, p. 434-435. ASV, MISSIONI, 55, Marc-Antoine Séguran, 2 juillet 1751 : on a tenté de faire embarquer Antoine Venturi à trois reprises. Il a chaque fois refusé de se soumettre. Même sujet, même auteur, *ibidem*, 13 sept. 1751; *ibidem*, 18 sept. 1751.

¹⁹ « Interrogatoire de la Mère Hindiyyé (traduction) », Youakim MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne...*, op. cit., T.1, vol.1, p. 441 (première citation). *Ibidem*, « Sirr al-ittihâd », p. 419, seconde citation. La méfiance envers le clergé latin et la dissimulation envers le confesseur s'expriment à de nombreuses reprises dans ce second document.

dévotes alépine melkites. Antoine Venturi, qui jusque là avait encouragé sa pénitente à voir dans ses extases mystiques la révélation divine, et l'avait rassurée sur le fait qu'il ne s'agissait pas de l'œuvre du démon, change brusquement d'attitude, en lui affirmant que ce projet était d'essence diabolique. Dieu ne pouvait inspirer à Hindiyya que l'adhésion à la congrégation religieuse naissante sous l'égide des jésuites. Lorsque plus tard, elle est partie au Kisruwân et que le Père Antoine est retourné à Alep, le Père Gueynard lui assure qu'elle ira en enfer si elle ne se fait pas religieuse à 'Aynṭûra, sous la direction de la Compagnie. La volonté de ne pas être fondue dans un groupe catholique sans distinction confessionnelle, ou à majorité melkite, renforce son obstination. Lorsqu'à Alep, les jésuites avaient dépêché de leurs congréganistes *rûm*-s à sa maison, pour sa perfection spirituelle, sa mère avait réagi vivement, et s'était promis de demander au Père Venturi de ne plus les envoyer.

Dans ces moments, Hindiyya se trouve abandonnée, livrée à son angoisse. Elle est écartelée entre sa conviction profonde, dictée par sa voix intérieure, et l'autorité de l'Eglise, incarnée par les jésuites. Elle retrouve plus de paix lorsqu'elle prend pour confesseur l'évêque maronite Jarmânûs. A partir de ce moment-là, elle passe au service de la majorité de sa « nation », contre les jésuites et une frange d'opposants maronites. Les doutes l'assaillent à nouveau après sa première condamnation par Rome. Dans son *Traité de l'Union (Sirr al-Ittihâd)*, plus tardif, elle exprime à plusieurs reprises du dépit, voire de la colère, envers les prêtres savants. Il ne s'agit pas que d'un jugement personnel, mais d'un véritable mouvement d'opinion, qui s'est manifesté à d'autres occasions, dans sa « nation ». Son confesseur maronite Arsânyûs 'Abd Al-Aḥad fait sans doute allusion aux jésuites et aux théologiens romains lorsqu'il lui déclare :

« Même si je suis sot, si je n'ai pas fait d'études et si je ne connais pas la philosophie, cependant mon cœur s'émeut et compatit lorsque tu parles parfois de NSJC que tu regardes et que tu appelles *personnage* »²⁰.

Hindiyya, actrice et victime dans les processus de transformation du christianisme oriental; manipulée, à travers ses confesseurs successifs, par les forces qui se disputent l'autorité sur le catholicisme oriental. Elevée dans les principes d'une éducation post-tri-

²⁰ « Sirr al-ittihâd », dans Youakim MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne...*, op. cit., T.1, vol.1, p. 423 (citation), p. 401 et *passim*. *Ibidem*, « Interrogatoire de la Mère Hindiyyé (traduction) », p. 451-453, p. 455. Episode de la visite des dévotes *rûm*-s, p. 452.

dentine, elle finit par symboliser la réaction d'autonomie maronite face à Rome et ses représentants. Son destin et sa personnalité sont uniques. Mais son enfance alépine est à notre sens exemplaire, de celle des enfants élevés dans ce milieu catholique constitué au XVIII^e siècle dans l'entourage des missionnaires. L'«affaire des dévotes» se prolonge au XIX^e siècle. Pendant plus d'un siècle, des femmes d'Alep dirigées par des prêtres latins posent des problèmes dogmatiques et disciplinaires aux Eglises catholiques orientales, et à leur tuteurs romains. Les milliers de pages de documents que ces affaires à répétition ont produites, conservées dans les archives de la Propagande, éclaireraient bien des aspects de l'histoire du christianisme en Orient, depuis l'intrusion des missionnaires occidentaux.

La volonté de christianiser la société et d'y introduire une morale plus stricte n'est pas que le fait du clergé occidental, et son application ne se limite pas au cercle étroit des dévots. Avant même que l'effet de la réforme catholique se fasse vraiment sentir à Alep, Malâtyûs Karma a combattu les banquets et les beuveries à l'occasion des mariages, et a rappelé les règlements ecclésiastiques à appliquer pour leur célébration. La prohibition du tabac ne figure pas que dans les statuts de congrégations mariales d'inspiration jésuite. En effet, le vertabieh Nerses a assuré dans ses sermons vengeurs de 1667 «que dans les huit jours Dieu chastieroit exemplairement les fumeurs de petun s'ils ne s'amendoient» (*Annexe 3, f.110r*). Les prédicateurs musulmans ont également tonné contre cette nouvelle consommation dans la première moitié du XVII^e siècle, et le sultan Murâd a tenté de l'interdire²¹.

Les autorités ecclésiastiques ont de même à plusieurs reprises renouvelé des mesures contre la trop grande liberté des femmes. Déjà en 1716, Athanase Dabbâs leur interdisait d'entrer dans l'église et au bain décorées de bijoux et de vêtements orgueilleux, et aspergées de parfum. Son successeur Ighnâtiyûs Jarbû', dont nous avons vu qu'il a débuté comme préfet de la congrégation mariale des célibataires, renouvelle les mêmes recommandations, et en ajoute des nouvelles en 1766. Il impose notamment le respect de la «décence» (*iḥtishâm*) aux hommes et aux jeunes gens, chacun suivant sa condition, établie par Dieu. Des femmes et des filles, il exige le retour à leurs bonnes manières d'autrefois (*hâl tahdhîbihinna al-qadîm*), en se parant de vertu (*'afâf*), de piété (*wara'*), de décence (*iḥtishâm*). Il s'en prend notamment à leurs coiffures. Elles ne doivent pas faire plusieurs nattes, comme les musulmanes, ni se couper les cheveux.

²¹ Kâmil AL-GHAZZI, *Nahr al-dhahab fî ta'rikh Ḥalab*, op. cit., T.3, p. 249-253. Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., p. 286, mentionne également des prédicateurs arméniens tonnait contre le tabac. ACTA, 121, 18 mai 1751, f.147r : les prêtres maronites prêchent contre les «danze, mascherate e simili profanità».

Ni se parer la tête avec des nœuds, des bandeaux, des rubans. Enfin, elles ne doivent pas se contenter de la chemise sur la poitrine, mais enfiler par-dessus une veste (*qunbâz*). En 1768, il souscrit une lettre collective des chefs de toutes les communautés catholiques, pour interdire aux femmes de se rendre aux églises des missionnaires en traversant les souqs, et en passant devant les cafés, «tavernes du diable» (*Hawânîl Iblîs*). En réalité, le souci de la vertu féminine était un bon prétexte pour priver les «Francs» d'une partie de leur public. Les franciscains et leurs fidèles ne tiennent aucun compte de l'interdiction, tandis que les jésuites et les capucins recourent à Rome, qui leur donne raison l'année suivante. Les prélats maronites ne sont pas en reste dans ces assauts d'austérité. L'évêque Arsânyûs Shukrî, inspirateur de la prohibition que nous venons de voir, impose que lui seul puisse autoriser les femmes à se rendre à des banquets dans les jardins et en ville. Mais son autorité est très contestée, et une partie de ses fidèles recourt à Rome en 1772 pour protester, estimant que c'est aux parents et aux proches de sexe masculin de décider, de ce qu'il convient aux femmes de faire. Ils suggèrent aussi que les contrevenants ne soient pas soumis à une censure officielle, mais à une admonestation discrète. En 1807, l'évêque Jarmânûs Hawâ fait un règlement encore plus détaillé et plus strict que celui des Melkites concernant les coiffures, les parures et les costumes féminins²². Nous avons vu que les ordonnances musulmanes, concernant les tenues vestimentaires chrétiennes, se multipliaient à Alep dans la seconde partie du XVIII^e siècle. Ces mandements épiscopaux peuvent attester du même souci de l'ordre moral dans le clergé catholique. Ils peuvent être aussi une tentative de réaction, à contre-courant de l'évolution de la mode et des mœurs chez les fidèles. Ils sont en tout cas en harmonie avec les normes de comportement inculquées dans les associations de piété.

LA DISTINCTION : VIVRE ET MOURIR CATHOLIQUE

Les Eglises orientales ignoraient le purgatoire, «invention» théologique du Moyen-Age européen. Elles ne négligeaient pas pour autant les prières pour les morts. Cette doctrine a été clairement réaffirmée dans la lettre circulaire du synode orthodoxe de Constan-

²² Bûlus QAR'ALI (édit), «Manshûrân li-l-batryark Athanâsyûs Dabbâs wa-l-muṭrân Ighnâtyûs Karbûs», art. cit., p. 8, p. 78. ACTA, 142, 17 fév. 1772, f.75rv. Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), *Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab*, op. cit., T.1, p. 109-111 (mandement de 1807). Nâwufîṭûs IDLIBI (EDELBY), *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 188-189. Version missionnaire de l'épisode de 1768 dans AGCR, AD 106, p. 84 et p. 93. En 1738, un pacha a également interdit aux chrétiens d'aller dans les jardins, et aux femmes de se rendre au cimetière : Antoine

tinople, en 1722, et dans la profession de foi exigée par le patriarche Sylvestre le Chypriote lors de son séjour à Alep en 1725-1726. Ces textes nient l'existence d'un troisième lieu entre l'enfer et le paradis, affirmant que l'innovation romaine est un encouragement au relâchement. Le pouvoir du pape, d'accorder des indulgences pour libérer les défunts y est qualifié d'« ineptie des Latins »²³.

Le Jugement Dernier n'est plus un thème iconographique en Occident aux XVII^e et XVIII^e siècles. Il est par contre présent dans la peinture syrienne vers 1700, c'est-à-dire avant la rupture définitive entre tenants et opposants de Rome. Les trois représentations que nous en connaissons sont, de manière significative, conservées dans des sanctuaires orthodoxes, à Dayr Balamand et à Saydnâya dans des églises « grecques », à Alep dans celle des Quarante-Martyrs, arménienne. La première, peinte par Yûsuf Al-Muşawwir en 1694, compte parmi ses commanditaires la famille 'Ajjûr, qui apparaît, vers 1730, parmi les principaux activistes du catholicisme melkite alépin²⁴.

Le lieu intermédiaire, entre l'enfer et le paradis, objet de controverse entre catholiques et orthodoxes, ne figure pas dans ces représentations. Il faut dire que, dans le Jugement Dernier de Balamand, la « géographie » des trois espaces (ciel, terre, enfer) n'est pas géométriquement délimitée, et le lieu de damnation n'occupe qu'un neuvième de la composition. On peut déceler toutefois une influence de la théologie et de la pastorale latines. Dans cette représentation, la réalité du feu, contestée par les théologiens grecs, ne fait pas de doute pour le peintre, qui le fait sortir de la bouche du dragon. De plus, l'artiste fait preuve d'une certaine complaisance à inspirer la

RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, op. cit., T. 2, p. 55.

²³ CP, 77, MELCHITI, f.10v-11rv : profession de foi exigée par Sylvestre (trad.). *Ibidem*, f.64r-71v, résumé italien de la lettre circulaire du Concile de Constantinople, 1712 (le purgatoire est discuté f.68r). Voir aussi l'enseignement sur le jugement et le Salut dans le catéchisme traduit par Makâryûs Al-Za'im : BAV, SBATH 356, f. 210v-212v.

²⁴ *Icônes Melkites*, exposition du Musée Nicolas Sursock, op. cit., p. 134-138, figure n° 3 (Jugement Dernier de Balamand) ; Sylvie AGEMIAN, « Oeuvres d'art melkite dans l'église... », art. cit., p. 98-102 (Image des quarante Martyrs) ; celle de Saydnâya se trouve dans le bas-côté gauche de la nef, dans l'église principale. AC-TA, 100, 26 sept. 1730, 19, « Melchiti » : Lazare Aggiuri s'installe en Toscane. CP, 77, MELCHITI, f.442rv, Lazare demande la réception de son frère Stefano au Collège Urbain. SC, MELCHITI, 2, f.151r et f.168r : il est admis. SC, MELCHITI, 3, f.65rv (1734) : la sœur de Lazare veut se faire religieuse. Elle est mentionnée aussi dans CP MELCHITI, 83, f.546rv, 547r, janv. 1745. Dyunîsyûs Aggiuri, moine shuwayrite, est mentionné dans Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta'rikhiyya fî hawâdith Lubnân ...*, op. cit., 1765, p. 35.

terreur des éternels tourments. On trouve dans son enfer «l'enfant mort» (sans baptême), point sur lequel les missionnaires insistent, puisque la tradition orientale retarde le sacrement de quarante jours, et ne prévoit pas de rite d'urgence. Il n'est pas sûr en revanche qu'il faille voir un effet de la prédication latine en la présence dans la Géhenne du paresseux qui rate la messe du dimanche, de la femme maquillée et indiscreète, du paysan usurpateur de terre, du meunier voleur, de l'adultère, de l'usurier. (Ce dernier est particulièrement visé dans le Jugement Dernier de l'église des Quarante Martyrs, à Alep). Ce sont là personnages familiers de ces lieux²⁵.

Au milieu de la représentation, une grande balance juge les âmes. Le peintre, confiant, la fait incliner du côté du bien, des anges. On trouve là la doctrine traditionnelle, du jugement universel, à la fin des temps, divergeant de l'enseignement catholique post-tridentin, qui fait comparaître l'âme individuelle devant son juge tout de suite après la mort, dans une atmosphère angoissante de pessimisme.

Nous ne saurons sans doute jamais si un chrétien du Levant a conformé son idée de la vie après la mort à l'enseignement venu d'Occident, en concevant dans son imagination un purgatoire. Hindiyya, en tout cas, évoque un tel lieu dans son *Traité de l'union*²⁶. Nous pouvons affirmer en revanche que la peur de la mort et de la damnation, ainsi que les remèdes à cette angoisse, ont été largement propagés par le clergé «franc», et par les Orientaux adhérents au catholicisme.

En conséquence, la recherche des indulgences, la «comptabilité de l'au-delà» a pénétré profondément la religion orientale. On ne peut s'empêcher d'établir, en songeant à la démonstration de Jacques Le Goff, un lien entre cette évolution et le développement simultané des affaires commerciales des chrétiens. L'accession, au moins partielle, à une culture écrite, a favorisé également ce mouvement. La partie du règlement de la congrégation de l'Annonciation des Melkites célibataires, énumérant les indulgences, est un véritable registre de comptes au jour le jour. Ainsi, le deuxième dimanche de carême, le confrère peut gagner la remise de 154 000

²⁵ L'ensemble de la représentation est assez fidèle au modèle décrit dans *Le Guide de la peinture* composé au Mont Athos vers la même époque : Jules LEROY, «Grammaire des icônes», dans *Ikônes Melkites*, op. cit., p. 50 et p. 59-61. Bûlus QAR'ALI (édit), «Manshûrân li-l-baṭryark Athanâsyûs Dabbâs...», art. cit., p. 77, Athanase Dabbâs interdit dans son mandement de 1716 de retarder le baptême de plus de quarante jours, et affirme que la mort d'un enfant sans baptême est un péché mortel pour ses parents.

²⁶ «Sirr al-ittihâd», dans Youakim MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne...*, op. cit., T.1, vol.1, p. 408.

jours de purgatoire; le lundi, 158 000; le mardi, la libération d'une âme et encore 158 000 jours...²⁷.

Nombreuses sont les requêtes au souverain pontife, au XVIII^e siècle, pour obtenir des indulgences attachées à un prêtre, à une église ou à un autel. Ainsi, en 1711, Pietro Misserscia, ancien élève du Collège Urbain, demande différentes facultés pour cinq prêtres melkites d'Alep, dont celles d'accorder une indulgence à quiconque se confesse à eux, et de concéder une indulgence plénière à l'article de la mort. On assiste d'autre part à d'intenses compétitions entre les membres du clergé à propos de ces privilèges. L'adhésion aux confréries de dévotion et aux congrégations jésuites procure avant tout de nombreuses grâces de ce genre à ceux qui participent aux pieux exercices prescrits par les règlements²⁸.

Ceux de la Confrérie maronite du Sacré-Cœur, inspirés, comme nous l'avons vu, par la mère Hindiyya, sèment la terreur de la mort, tout en promettant des remèdes pour faciliter le passage :

«Tout frère enfant de cette confrérie, qui est fidèle dans la dévotion du Cœur Sacré de Jésus notre Dieu et dans le respect de ces règles profitables, le Très-Haut le gratifiera de biens infinis, par les mérites de ce Très Saint Cœur divinisé : la bonne mort, parce qu'à l'heure effrayante de la mort, il le soutient de sa très grande générosité par les abondantes grâces divines, afin qu'il trouve facilement la force pour repousser l'ennemi du salut... Et il lui accordera également la grâce de vaincre l'amour du corps, de sa famille, et des autres choses terrestres et temporelles, pour se séparer de tout cela sans peur, sans angoisse nuisible»²⁹.

Si la mort, passage vers l'Au-delà, précède immédiatement la comparution individuelle devant le Juge, elle devient un événement essentiel, redoutable, sur le chemin du salut. Aussi se prépare-t-elle, tous les jours. Les associations pieuses proposent à leurs membres des exercices de la Bonne Mort à cette fin. Les célibataires arméniens en prévoient quatre fois par an. Le règlement des Maronites les prescrit une fois par mois. Les Frères Mineurs les organisent également à destination de leurs fidèles³⁰. Ils consistent à apprendre ce qui est nécessaire pour se préparer à mourir, grâce à des ouvrages

²⁷ Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981, 509 p. Archevêché melkite d'Alep, n° 518, «Şûra rusûm 'akhawiyya al-'uzbân bi Ḥalab», liste des indulgences à la fin. Voir aussi le détail de celles du scapulaire : Fondation Salem, n° 827, abrégé du scapulaire.

²⁸ SOCG, 580, f.255rv, 2 mai 1711. La série «UDIENZE» des archives de la Propagande contient toutes les requêtes au pape, pour obtenir de tels privilèges.

²⁹ Bûlus MAS'AD et Nasîb Wuhayba AL-KHAZIN (édit.), *Al-Uşûl al-ta'rîkhiyya*, op. cit., T.1, «Rusûm akhawîyya qalb Yasû'», p. 574.

³⁰ Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), «Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab akhdhan...», art. cit., p. 226 (1755). Archevêché maronite d'Alep, n° 835, «Akhawiyya

qui en traitent et à des méditations. Le plus grave étant la mort subite, sans préparation, le voyage expose particulièrement à ce danger. En 1786, le *murshid* rappelle à l'assemblée des célibataires arméniens qu'il faut réciter la prière de la Bonne Mort avant chaque départ. L'accouchement est également un moment périlleux. La future mère est invitée à mettre son âme en ordre par une confession et une communion aux premières douleurs. La visite aux malades, et les prières pour eux, figurent dans tous les statuts de confréries et de congrégations³¹.

Mais dans l'esprit des chrétiens qui se plient à ces prescriptions, l'espoir que ces exercices leur permettront de surmonter avec bonheur l'épreuve du voyage, de l'enfantement et de la maladie, doit se mêler à la conviction qu'ils leur ouvriront les portes du salut. De même, le port du scapulaire n'est pas qu'une préparation à la mort, mais aussi une assurance de vivre un peu plus longtemps, parmi les dangers de l'existence. Ces nouvelles dévotions peuvent donc se substituer ou s'ajouter à des rites de protection plus anciens³².

Nous avons dit combien la vie était incertaine en Orient, aux XVII^e et XVIII^e siècles. Alors que la peste recule en Europe, elle frappe encore très durement en Syrie. La cherté et la famine sévissent à plusieurs reprises. Dans ce contexte, les rites catholiques offrent une sécurité supplémentaire, pour survivre face aux calamités, ou pour s'assurer des suffrages dans l'Au-Delà. On trouve toute l'ambiguïté, voire la confusion entre ces deux préoccupations, dans des formules du rite de la Fête-Dieu, composé pour les Maronites par Jarmânûs Farhât :

«Le pain spirituel conserve les âmes, comme le pain matériel conserve les corps. Donnez-nous, Seigneur, du pain spirituel, qui est votre Corps, pour la conservation des corps et des âmes».

«Salut à toi bon médecin qui as fermé les plaies de nos âmes par les remèdes de ton Corps et de ton Sang et nous as guéris de nos infirmités. Qui pourrait remercier ta Grâce, Toi si riche en biens, pour la guérison qu'elle a opérée de la race d'Adam»³³.

'intiql al-'adhrâ li-l-'uzbân», f.10r (Bonne Mort). Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 222-226.

³¹ Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), «Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab akhdhan...», art. cit., p. 386. Archevêché maronite d'Alep, n° 835, «Akhawiyya 'intiql al-'adhrâ li-l-'uzbân», f.8v (prières pour le voyageur). ARCD, 245 A2, p. 23, p. 43 : préparation avant l'accouchement.

³² Jean DELUMEAU, *Rassurer et protéger...*, op. cit., p. 199-202, p. 385-389. Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), «Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab akhdhan...», art. cit., p. 391-392 : un membre de la congrégation des Arméniens est puni pour avoir recouru à un devin, afin de retrouver l'auteur d'un cambriolage.

³³ Jarmânûs FARHÂT, *Office de la Fête-Dieu selon le rite syro-maronite*, trad. arabe et franç.: P. HOBEIKA, 1914, p. 23.

Le pouvoir de guérison du Saint-Sacrement a été particulièrement valorisé par Maksîmûs Ḥakîm. Lorsqu'en 1733, la peste a frappé Alep, le clergé *rûm* est sorti derrière son évêque en portant l'Hostie en procession, suivi par le peuple. Ensemble, ils ont fait vœu de renouveler la cérémonie chaque année, et l'épidémie s'éloigna. Dans son office du *Corpus Domini*, Maksîmûs donne une version quelque peu différente, sans doute pour inscrire autant que possible l'innovation dans une tradition, et dans un besoin populaire, aussi spontané qu'impérieux. Il rapporte qu'il y a déjà de nombreuses années, alors que le «châtiment» de la peste était sur la ville, un prêtre a incité les fidèles à jeûner trois jours avant la fête, et à célébrer celle-ci avec toute la solennité et la dévotion possibles. Et la contagion cessa³⁴.

Un petit tableau constitué en *waqf* par le même Maksîmûs, évêque d'Alep, en 1752, représente Jésus et Saint Jean Baptiste debout, de chaque côté de l'image. Entre les deux personnages, une hostie a été encadrée sous verre, dans un médaillon qui porte le récit suivant :

«Une fillette de notre paroisse tomba gravement malade, sa mère mit sur elle l'hostie pour la bénir. Lorsqu'elle mourut, elle enleva l'hostie et la trouva tordue et brisée. Elle tenta de la redresser, et alors un peu de sang frais jaillit de la fente. Lorsque deux prêtres vinrent pour les funérailles de la petite, la mère leur montra l'hostie. Les traces de sang apparurent nettement sur elle, comme on le voit. Ils me l'ont rapporté et j'ai constaté la véracité de leurs dires. J'ai fait faire cette icône pour conserver ce miracle, pour la gloire de Dieu. L'humble Maxîmos, évêque d'Alep, 1737 de l'Incarnation».

Ce prodige est survenu à point nommé, puisque 1737 est précisément l'année où le même évêque a institué la Fête-Dieu dans son église. Il reproduit le miracle de Bolsena (1263), qui est à l'origine de la célébration du *Corpus Domini*. Il n'est pas sans rappeler aussi des pratiques «superstitieuses» alépine, dénoncées par un jésuite en 1701. En effet, selon ce missionnaire, l'hostie mendrée contre une aumône rentre dans la préparation d'un remède pour les yeux, ou dans le mortier d'un four pour le stabiliser³⁵. Mais cette fois, elle opère sous le contrôle sacerdotal. La célébration du Saint-Sacrement valorise le rôle du prêtre :

«La dignité de la prêtrise est plus élevée que celle des Séraphins et son pouvoir est plus sublime que celui des rois et lui est supérieur, car il a reçu le pouvoir des mystères au moment des mystères, du souverain des mystères».

³⁴ Nâwufîûs IDLIBI (EDELBY), *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 159. CLO, 8, f.190r, f.132r.

³⁵ *Icônes Melkites*, exposition du Musée Nicolas Sursock, op. cit., p. 168-169, figure n° 28. ARSI, GALLIA, 96, III, f.423r-428r, 1701.

Lit-on dans le rituel de la Fête – Dieu de Farḥât³⁶.

Le diaire des célibataires arméniens d'Alep consigne fidèlement les souffrances de la population dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. En avril 1786, à l'annonce que des gens sont morts de la peste dans la ville, les confrères demandent qu'on dise les hymnes de Saint Bonaventure pour repousser l'épidémie, mais le *mutaqaddim* préfère attendre des informations plus sûres. La terrible nouvelle se confirme, et l'assemblée récite finalement ces oraisons spécialisées le 14 mai, avant d'interrompre les réunions pour un mois. Au début de l'année suivante, «il y avait une cherté très grave, et des hommes mouraient de la faim jusque dans les marchés». Est-ce pour cela que le *murshid* a ordonné à la séance du 21 janvier «de revenir à l'ancienne coutume qui affecte à chaque frère un patron ou un ange gardien qui le conseille»? Le «dimanche de la Vierge» de mars, les frères organisent une quête en faveur des hommes sans famille. Le 15 avril, ils récitent les prières pour repousser la peste qui revient, puis vont se cacher pour éviter la contagion³⁷.

Ces «hymnes de Saint Bonaventure» sont à coup sûr d'importation récente. Mais que faut-il penser d'un «hymne populaire» à Saint Alexis (*madiha rajul 'allâh*), dont la copie la plus ancienne, en karshûnî parvenue jusqu'à nous, date de 1673? Ou d'un autre, consacré à Sainte Barbara? Celui-ci s'achève par un rappel du rôle d'intercesseur de la martyre, qui aide à se sauver du «châtiment du feu de la Géhenne». Le premier conclut simplement par une exhortation au jeûne et à la prière. Alexis (Rîsha, en arabe) et Barbara sont des saints orientaux. Le premier est apparu dans un récit hagiographique syriaque qui en fait un gentilhomme romain, venu vivre une existence de mendiant à Edesse (Urfa). La seconde a vu son histoire popularisée en grec et en latin dès l'Empire romain. Parmi les villes orientales où son martyre est censé avoir eu lieu, figure Baalbek (Héliopolis). Au XVIII^e siècle, les «Grecs» de cette ville prétendent que le temple antique dont ils ont fait une église était la tour où elle fut enfermée par son père. Sainte Barbe, patronne de la mort subite et des métiers à risque, est très populaire en Occident au XVII^e siècle, et sa légende est diffusée par les missionnaires. Mais sa fête est également attestée à Beyrouth au milieu du XV^e siècle. Elle se célèbre encore aujourd'hui à Alep. Vers 1900, la nuit de Sainte Barbara était l'occasion de réjouissances, pendant lesquelles on faisait de la musique et on mangeait des pâtisseries spéciales. De plus, la tradition voulait qu'on se maquillât le visage de manière horrible, tandis

³⁶ Jarmânûs FARḤAT, *Office de la Fête-Dieu...*, op. cit., p. 2.

³⁷ Ferdinand TAWTAL (TAOUTEL), «Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab akhdhan...», art. cit., p. 385 (1786), p. 387 (1787).

que les enfants allaient déguisés de maison en maison. Ces coutumes font penser que la popularité de Sainte Barbe ne doit rien à l'influence latine, mais il se peut que la pédagogie post-tridentine ait influé malgré tout sur son culte. Celui de Saint Alexis a peut-être été renouvelé sous l'effet de l'Occident. Les capucins visitant l'église des Arméniens à Urfa en 1666, y voient la niche, où le saint aurait vécu. Ils affirment qu'elle a été récemment redécouverte par un vertabieh venu de Jérusalem. Il est souvent difficile de suivre l'itinéraire d'une hagiographie et ses transformations successives. Il n'y a pas eu jusqu'ici d'analyse systématique des nombreuses vies de saints en arabe parvenues jusqu'à nous³⁸.

Il est plus facile d'affirmer que le développement du culte de Saint Joseph chez les catholiques orientaux est directement influencé par l'Occident. Il existe une *Histoire de Joseph* orientale, qui comporte en particulier le récit de sa mort. Ce texte, repris de nombreuses fois, en copte et en arabe, a influencé le développement européen du culte du saint à la fin du Moyen-Age, et sa spécialisation dans la Bonne Mort. Mais un manuscrit en bon dialecte syrien (preuve qu'il est écrit par un autochtone), datant vraisemblablement du XVII^e siècle, suit fidèlement un récit occidental. Il rapporte en particulier l'histoire du rameau sec qui a fleuri dans les mains de Joseph. Il cherche visiblement à se couper de la tradition orientale, qui présente le menuisier comme un veuf avec des enfants, en affirmant :

« Il ne connaissait pas le sexe féminin, ni licitement, ni illicitement, et n'était pas veuf comme ont dit certains : cette assertion n'a pas de fondement, et est pur mensonge et ignorance. Saint Joseph était en fait vierge, resta avec S. Marie Vierge, et mourut vierge »³⁹.

³⁸ Louis SHAYKHU (CHEIKHO), « 'îd al-qiddîsa Barbâra fî Sûriyya », *Al-Mashriq*, 1, 1898, p. 1131-1135. Même sujet, (suite), sans titre, *Al-Mashriq*, 12, 1909, p. 952-957. Sur Sainte Barbe à Alep, Yûsuf QUSHAQJÎ, *Al-adab al-sha'bî al-halabî*, op. cit., p. 195-199. Louis SHAYKHU (CHEIKHO), « Madîha rajul Allâh », *Al-Mashriq*, 8, 1905, p. 650-658. Jean de la ROQUE, *Voyage de Syrie et du Mont Liban*, Paris, 1722, T.1, p. 152-153. SC, FRANCIA, 3, f.88rv, Bagdad, 1666 (Urfa). Parmi les 400 images de format varié envoyées de Marseille aux jésuites d'Alep chaque année, au début du XVIII^e siècle, figurent 100 images de Saint Roch : ARSI, GALLIA, 96, III, f.488r, « Mémoire de ce qui est envoyé chaque année au P. Fleuriau de la part du P. Rigord à Marseille, pour être distribué à chaque mission du Levant ». L'article de Jean Maurice FIEY, « De quelques saints vénérés au Liban », *P.O.C.*, 28, 1978, p. 18-43 est une première recherche intéressante. Mention de l'introduction de Sainte Barbara dans une famille par un carme : ARCD, Plut 245, p. 27 (1667).

³⁹ Antonio BATTISTA, Bellarmino BAGATTI (édit.), « *Historia Iosephi Fabri Lignarii* ». *Edizione critica del testo arabo e ricerche sulla sua origine*, Jérusalem, 1978, p. 263 (codex conservé à Sharfeh). Le premier codex arabe d'origine égyptienne que les auteurs publient date de 1707 (p. 23-57). Il reste dans la tradition de l'*Histoire de Joseph*. Il insiste sur sa Bonne Mort, mais il présente le saint

Ainsi, le modèle de l'homme juste offert au fidèle cherche à modifier l'ordre traditionnel des vertus, en valorisant la virginité par rapport au veuvage et à la charge de famille.

Saint Joseph, le rameau fleuri à la main, ne fait qu'une apparition tardive dans l'iconographie syrienne (deuxième moitié du XIX^e siècle), tout comme Sainte Barbara. Toutefois, son image importée pouvait se contempler très tôt dans l'église des Melkites d'Alep. En effet, Sylvestre le Chypriote, arrivant dans la ville en novembre 1725, aurait fait jeter bas un autel à Saint Joseph et crever les yeux à l'image avant de la faire disparaître. Il aurait interdit de surcroît le prénom de «Joseph» pour les enfants de sa «nation». Mais en 1736, le délégué du patriarche catholique demande une indulgence à Rome pour la fête du saint à Alep. A partir de 1769, l'évêque de la ville Ighnâtyûs Jarbû' en fixe la date au 19 mars, comme dans le calendrier latin. Après lui, elle revient toutefois au premier dimanche après Noël, suivant le comput grec. Le même prélat est l'auteur d'un service liturgique complet pour la fête de Saint Joseph⁴⁰.

Se préparer à la mort, et se protéger dans la vie, sont les préoccupations quotidiennes du chrétien. Les derniers moments doivent eux-mêmes être autant que possible conformes à une certaine idée du trépas. Une relation de Jean-Pierre de la Mère de Dieu (1667), décrit une vingtaine de morts édifiantes survenues à Alep sous sa direction, comme si l'activité missionnaire des carmes était avant tout destinée à assurer une bonne mort aux chrétiens, et que la conversion de ceux-ci n'avait d'autre but que de leur garantir de mourir dans la vraie religion. Il s'agit de la «mort apprivoisée», qu'on sent venir, et à laquelle on se prépare. L'agonie dure généralement plusieurs jours, pendant lesquels le malade se confesse et communie, parfois à plusieurs reprises⁴¹. Les derniers instants sont souvent l'occasion de faire des recommandations à l'entourage, et notamment celle d'embrasser la foi catholique, ou d'y persévérer. Le mission-

comme veuf avec des enfants. Il est intéressant de noter aussi qu'il affirme que la présence d'une femme dans un sanctuaire pendant ses règles est un péché grave. Par contre, l'homélie qui accompagne l'histoire insiste sur la chasteté de Joseph (p. 242-244).

⁴⁰ Paul BACEL, «La Congrégation des basiliens chouérites», *E.O.*, VII, 1904, p. 161. SC, MELCHITI, 3, f.437rv, 438r (indulgences). *Icônes Melkites*, exposition du Musée Nicolas Sursock, op. cit., p. 216, n° 85, Sainte Barbe (1878); p. 215, n° 84, Nativité avec Saint Joseph (1878); p. 217, n° 88, Vierge à la Rose, avec Saint Joseph (2^e moitié XIX^e); p. 218, n° 89, copie du même tableau. Sur les mesures de Jarbû' : Nâwufîûs IDLIBI (EDELBY), *Asâqifa al-Rûm al-Malakiyyîn...*, op. cit., p. 189. Ilyâs Ibn Fakhr a écrit une réfutation de la virginité de Saint Joseph, défendue par le jésuite Antoine Venturi et d'autres : Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite...*, op. cit., T. IV, vol. 2, p. 205 et p. 209.

⁴¹ ARCD, Plut 245, A 2, p. 6, p. 8, p. 10, p. 25, p. 30, p. 36.

naire croit à une pédagogie de la mort édifiante, et rapporte plusieurs cas de conversions à la suite du décès d'un dévot. Les dernières paroles sont parfois pour se féliciter de mourir dans la vraie foi⁴². Il arrive que les prêtres « hérétiques » se présentent aux pieds du lit pour administrer les sacrements. Dans ce cas, le malade refuse, préférant les recevoir de son confesseur catholique. Lorsque Der Marcar, prêtre arménien converti, est menacé par les chefs de sa « nation » d'être privé de sépulture, il répond que cela lui est indifférent. Jean-Pierre de la Mère de Dieu, venu lui conférer l'extrême-onction, en profite pour infliger une leçon au fils, qui est sous-diacre, en lui demandant de découvrir les parties du corps du mourant. Lorsqu'il est appelé dans la famille du prêtre syrien *khûrî* Tûma, « hérétique » invétéré, pour administrer le sacrement à sa fille catholique, il demande au père de tenir le cierge pendant la cérémonie. Celui-ci, gêné, enlève son turban et s'exécute⁴³.

Les moribonds ont une image de la Madone près du lit. Parfois, ils demandent de la prendre en mains aux derniers instants. Ou ils étreignent un crucifix. Les actes de dévotion à la Vierge, dans toutes les associations pieuses, se terminent par une formule comme : « *Wâlâ tuhmilînâ fî sâ'a mawtinâ!* » : « Et ne nous abandonne pas à l'heure de notre mort ! » Les fidèles de Jean Pierre de la Mère de Dieu s'éteignent le plus souvent en invoquant la Vierge, ou en récitant l'*Ave Maria*⁴⁴.

Comme nous l'avons dit, les obsèques ne peuvent en principe se tenir qu'avec discrétion à Alep. Cependant, pour celles d'Alepshâh, puissant Syrien catholique de la ville, le 9 septembre 1663, les Turcs laissent se dérouler jusqu'au cimetière un cortège, auquel tous participent un cierge allumé dans la main, tandis que les enfants marchent deux par deux en portant des palmes et des fleurs. D'après le Père Jean-Pierre, on n'a jamais vu pareil spectacle, qui arrache des larmes aux participants⁴⁵. Au XVIII^e siècle, le règlement du Tiers-Ordre prescrit aux adhérents l'assistance aux enterrements des confrères. Celui du scapulaire, comme celui de Notre-Dame-des-Sept-Douleurs, accorde des indulgences pour cette œuvre de miséricorde. Celui de la congrégation de l'Annonciation exige aussi la participation aux funérailles, plus la récitation d'un chapelet par l'as-

⁴² ARCD, Plut 245, A 2, p. 10, p. 12, p. 13, p. 25.

⁴³ ARCD, Plut 245, A 2, p. 7, p. 17, p. 8 (extrême-onction de Der Marcar), p. 17 (prêtre Tûma), p. 44-45.

⁴⁴ ARCD, Plut 245, A 2, p. 23, p. 29, p. 37, p. 44. La formule est reprise de l'acte de dévotion de la congrégation des *rûm*-s mariés, Archevêché melkite d'Alep, n° 520, Fard 'akhawiyya khuṭba al-'adhrâ', non paginé.

⁴⁵ ARCD, Plut 245, A 2, p. 14-15.

semblée à l'intention du compagnon disparu, et la tenue d'au moins une messe à sa mémoire. Les statuts des célibataires maronites, comme toujours les plus précis, prévoient la présence de tous les adhérents aux obsèques, marchant deux par deux devant le cercueil, partagés en deux chœurs qui récitent les sept psaumes pénitentiels. Quelques-uns tiennent un cierge. Si possible, des confrères portent la dépouille, et la descendent eux-mêmes dans la tombe. C'est le déroulement exact du cortège funèbre de Jirjî Ilyâs Knaydar en 1801, tel que nous l'avons décrit plus haut. Comme chez les Melkites, une messe au moins doit être dite pour le compagnon décédé, et un *requiem* doit être chanté par l'assemblée en présence du *murshid* la première semaine après le décès⁴⁶.

En comparaison de ces cérémonies bien agencées, où les participants sont invités à se dominer, les réactions traditionnelles devant la mort paraissent choquantes aux Occidentaux du XVIII^e siècle. En 1705, Elia Giacinto di Santa Maria décrit la grande dévotion des Maronites à leur «gennazé» (*jinâza*, office de sépulture) et à la messe des morts. Ils doivent verser des larmes, et se garder de toute parole consolante. Ils déchirent leurs vêtements, ils appellent des femmes expertes pour s'exciter à pleurer. Ils savent bien chanter des vers pour le défunt, et après chaque strophe de l'élégie, ils poussent des cris terribles. Ils tiennent les habits du disparu dans leurs mains, et l'apostrophent comme s'il était encore vivant. Michel Febvre, déjà, rangeait ces coutumes parmi les superstitions ridicules que les chrétiens partagent avec les musulmans. Giovanni Mariti estime que ces expressions de la douleur sont excessives. En 1760, le Gardien, décrivant des manifestations identiques à Jérusalem, y soupçonne des croyances hétérodoxes, et les présente comme des «abus» à réformer.

«De plus les femmes susnommées ont la coutume de brûler pour quelques jours sur la sépulture du cadavre nouvellement déposé, de l'encens et des herbes de diverses sortes; et interrogées, pourquoi elles le font, elles répondent : parce que les autres le font, et parce que c'est l'habitude du pays. A ce sujet, il faut avertir, que même si on ne croit pas parmi ces catholiques, au moins généralement, que des cérémonies ainsi pratiquées servent au suffrage des morts, l'opinion constante de presque tous les schismatiques, est que sans elles les âmes restent retenues dans tel ou tel lieu, et ne peuvent jouir de la béatitude»⁴⁷.

⁴⁶ Fondation Salem, n° 827, Abrégé sur le Scapulaire. Archevêché maronite d'Alep, n° 835, «Akhawiyya 'intiqâl al-'adhrâ li-l-'uzbân», f.8r. Archevêché melkite d'Alep, n° 518, «Şûra rusûm 'akhawiyya al-'uzbân bi Halab», règle 9. BAV, SBATH, 453, f.72v, indulgences pour la confrérie de Notre-Dame-des-Sept-Douleurs.

⁴⁷ SOCG, 551, f.131r. Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., p. 37-38.

Les «Francs» ne sont pas seuls à vouloir combattre ces rituels du deuil. Athanase Dabbâs, à un moment, il est vrai, où il est tenu pour catholique, a condamné les expressions traditionnelles de la douleur chez ses fidèles alépins, dans son mandement de 1716, renouvelé par ses successeurs. Il y exige «Que les femmes ne se revêtent pas de noir à la mort d'un des leurs, qu'elles ne poussent pas leurs cris, comme les païennes qui ont perdu l'espoir du salut». Il ordonne que le prêtre ne se rende pas dans la maison du mort, et ne marche pas devant lui dans un cortège funèbre. Le Synode Libanais maronite de 1736 demande de même d'éviter les clameurs et les lamentations exagérées autour des défunts, et en particulier le recours aux pleureuses. Des prohibitions analogues figurent dans les articles du synode melkite de Saint-Sauveur (1756)⁴⁸. Jusqu'à quel point le rituel du passage s'est-il ainsi occidentalisé (ou christianisé)? Ce n'est sans doute qu'au XIX^e siècle que ces prescriptions du clergé ont vraiment porté leurs fruits. On peut en tout cas faire état de cette volonté de réformer les mœurs.

Parmi les mesures pour conformer davantage la mort à un idéal chrétien, la substitution de la coutume par le testament est une autre évolution qui commence à se dessiner. Ainsi, le règlement du Tiers-Ordre franciscain prescrit aux membres qui ont quelque fortune de dresser un tel acte à l'entrée dans la confrérie, pour éviter de mourir sans avoir pris leurs dispositions. Les synodes melkites de Saint Sauveur (1790) et de Qarqafé (1806) fixent des règles détaillées pour la rédaction des testaments. Le second donne aussi des précisions sur les honoraires des messes⁴⁹.

Le chroniqueur shuwayrite Rufâ'il Karâma fait état de plusieurs généreux donateurs, préoccupés des âmes du Purgatoire. En 1761, à la mort du notable 'Abd Allâh al-Yâzîjî de Homs, son fils fait l'aumône de 400 messes. Jurjus 'â'ida d'Alep, premier drogman des An-

Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 182. ACTA, 131, 17 février 1761, f.54rv : «Di più hanno le femmine predette il costume d'abbruciare per alcuni giorni sopra la sepoltura del cadavere novellame deposto, dell'incenso e dell'erbe di varie specie, ed interrogate perche cio facciano, rispondono perche lo fanno gli altri, e perche cosi porta la consuetudine del paese. Sopra di che è da avvertire, che quantunque non credasi fra quei cattolici almeno generalmene, che cosi fatte ceremonie servano a suffragare i morti, con tutto cio l'opinione costante di quasi tutti i scismatici, è che senza di esse, l'anime restino detenute nel tale, o tal luogo, e non possono godere la beatitudine.» Giovanni MARITI, *Voyages dans l'isle de Chypre, la Syrie et la Palestine...*, op. cit., T. 2, p. 379-380.

⁴⁸ Bûlus QAR'ALI (édit.), «Manshûrân li-l-batryark Athanâsyûs Dabbâs wa-l-mutrân Ighnâtyûs Karbûs», art. cit., p. 77. Charles de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, op. cit., p. 145, p. 236.

⁴⁹ Fondation Salem, n° 1217, chap 9. Charles de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, op. cit., p. 332, p. 341, p. 345-346.

glais, mort en 1775, a constitué un *waqf*, lié à des messes perpétuelles, en faveur des moines. En 1778, sa femme Sâra fait une donation d'une Vierge à la Rose et à l'Arbre de Jessé, peinte par Kîrillus Al-Dimashqî, au couvent de l'Annonciation des sœurs basiliennes (Zûq Mikhâ'il) «pour le repos de son âme et la protection de son fils sus-mentionné et sauvegardé». C'est le moment où ce dernier, *Al-Khawâja* Ilyâs Antûn, part d'Alep pour s'installer à Istanbul, peut-être à la suite de difficultés financières⁵⁰.

L'évêque maronite de Tyr et Sidon Yuḥannâ Al-Hilû, dans les jugements qu'il rend, qui concernent le plus souvent des questions d'héritage, retranche généralement une part de la succession pour faire dire des messes pour les défunts. Le 13 mars 1791, Antûnyûs Abû Şâlih de Bakâsîn fait enregistrer son testament par le prélat en visite, en présence de cinq témoins, dont le *khûrî* du village, le fils de celui-ci, prêtre également, et un autre *khûrî*. Il affirme d'abord qu'il veut sauver son âme, qui le préoccupe plus que son corps, avec l'aide d'intercesseurs traditionnels comme la Vierge et Saint Antoine, son patron, mais aussi par l'intermédiaire de Saint Joseph et de l'Ange Gardien, plus caractéristiques du catholicisme baroque, et spécialisés dans la Bonne Mort. Il assigne 50 *ghurûsh*-s pour ses obsèques et 75 pour la fondation de messes. Si ses garçons meurent sans héritier, l'argent qui reste doit être employé à des messes pour son âme, celle de ses parents et de ses épouses successives. Les testaments évoqués dans les registres de l'évêque contiennent normalement des clauses de ce genre. Les messes doivent être dites pour l'âme du testateur, mais aussi pour celle de sa femme ou de son père. Un oncle fonde aussi des messes pour un neveu, un frère pour son frère, un autre pour sa sœur⁵¹.

On entrevoit là pour le clergé une nouvelle source de revenus. Et on saisit l'importance pour un prêtre d'avoir les bonnes indulgences attachées à sa personne, à son autel et à son église. On comprend enfin pourquoi les Melkites ont réclamé de rompre avec leur tradition, pour célébrer plusieurs messes par autel et par jour. Şayfî, après avoir introduit l'innovation à Saïda de son propre chef, a cherché plusieurs fois à en obtenir confirmation à Rome, mais en vain. Cy-

⁵⁰ Rufâ'il KARAMA, *Maşâdir ta'rikhiyya fî ḥawâdith Lubnân ...*, op. cit., p. 27, p. 46 et autres cas p. 17, p. 80-82, p. 90. *Icons Melkites*, exposition du Musée Nicolas Sursock, op. cit., p. 173, n° 33. AGCR, AD, 106, p. 97 (1786) : Ilyâs a quitté Alep depuis 7 ans.

⁵¹ Yûsuf ZIYYADA (édit.), «Al-qism al-thâlith fî-l-wathâ'iq al-ta'rikhiyya al-muta'alliqa bi-niyâba al-muṭrân Yuḥannâ al-Hilû...», art. cit., p. 611 : testament de Antûn. Autres fondations de messes : *ibidem*, T.1, p. 267, p. 911, p. 913, p. 916, p. 917, p. 762, p. 611, p. 518, p. 517, p. 516; T.2, p. 197, p. 199. Fondations de messes dans le jugement de l'évêque : *ibidem*, T.1, p. 357, p. 449, p. 516, p. 518, p. 516, p. 757, p. 759, p. 761, p. 911; T.2, p. 200, p. 268.

rilie Tânâs, après les refus répétés de la Propagande de modifier la tradition, est revenu à la charge en 1729, en soulignant que les moines en particulier vivent *ex altari*, et n'ont pas assez d'autels pour employer les aumônes. Consulté par la Congrégation, le Maronite Assemani, affirme perfidement que, contrairement à leurs allégations, les Melkites en ont suffisamment. Il faut dire que dans sa communauté, la même règle restrictive a existé, mais qu'elle est progressivement tombée en désuétude. Le Synode Libanais de 1736, présidé par le même Assemani, a entériné cette évolution, en autorisant plusieurs messes par jour et par autel. La même possibilité a été donnée aux *Italo-Greci*. Au Synode de Saint-Sauveur, tenu la même année 1736, les Melkites ont réaffirmé de leur propre initiative le même droit, soumis à la dispense du patriarche. La décrétale *Demandatam* (24 décembre 1743) de Benoît XIV en réitère l'interdiction, mais autorise d'ériger plusieurs autels dans la même église, et donne la possibilité à chaque concélébrant d'offrir une intention dans une messe collective. Néanmoins, à une sollicitation de Maksîmûs Al-Hakîm pour son église d'Alep, Benoît XIV accorde en 1746 le droit de célébrer neuf messes sur sept autels lorsque le besoin s'en fera sentir. Par la suite, les Melkites ont dû prendre des libertés avec les règlements de Rome, sans se sentir obligés d'en référer à la Propagande⁵².

Le testament n'est pas seulement destiné à assurer la vie dans l'Au-Delà. Il garantit aussi la liaison entre les vivants et les morts. Il facilite d'une certaine manière le passage, puisqu'il s'occupe de perpétuer le souvenir du testateur parmi les survivants et cherche à préserver la paix entre eux. On a dit qu'il était un acte de la volonté personnelle, rompant avec la coutume des ancêtres. C'est sans doute moins vrai en Orient qu'en France. Les successions évoquées devant l'évêque Hilû ne s'attachent guère à « la mort de soi » : elles ne s'occupent apparemment pas du lieu de sépulture ni de l'organisation concrète des funérailles⁵³.

⁵² Charles de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, op. cit., p. 320 (synode de Saint-Sauveur, 1790). Raphaël de MARTINIS (édit.), *Iuris Pontificis de Propaganda Fide Pars Prima...*, op. cit., vol. 3, p. 127 (*Demandatam*); *ibidem*, p. 263-267, lettre à Maksîmûs Al-Hakîm (10 mars 1746). CP, 80, MELCHITI, f.224r-262v, *ristretto*, p. 21-24. CP, 83, MELCHITI, f.399v-400r, mars 1745, et *ibidem*, f.457r-462r (arabe), f.463rv. (trad. ital.), 25 mai 1744. Le 14 sept. 1725, les « prêtres des Jabal-s Shûf, Al-Riḥa, Al-Sâtîl, et des Bilâd Al-Shaqîq, Al-Bashâra, et Şafad » affirment dire plusieurs messes sur le même autel depuis longtemps, sans aucun problème : CP, 76, MELCHITI, f.457rv-458r (arabe), f.456rv-459rv (trad. ital.). En 1829, le clergé melkite d'Alep ne tient pas compte des intentions des fondateurs de messes, et s'abstient de proportionner le nombre des messes au montant des aumônes : ACTA, 192, nov. 1829, f. 418rv, 419rv.

⁵³ Jacques CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort, la*

Après sa mort et son salut, la seconde préoccupation du testateur est de régler les éventuels litiges entre les survivants, en liquidant les dettes, et en assurant sa part légale à chacun. Antûnyûs Abû Sâlih veut garantir des moyens de subsistance à sa femme 'Umm Surhân, qui a eu bien de la peine pour s'occuper de lui dans ses vieux jours. Elle est visiblement encore jeune, puisqu'il prévoit le cas de son éventuel remariage. Dans cette hypothèse, seule sa dot lui revient. Ce qui restera des biens d'Antûnyûs après la liquidation de toutes ses dettes ira à son fils Jibrâ'il, à charge pour lui de s'occuper de sa sœur encore célibataire et de pourvoir à son mariage. Si une des sœurs est répudiée par le mari, elle doit pouvoir revenir dans la maison, sous l'autorité de Jibrâ'il. Un second fils, Surhân, est né du remariage d'Antûnyûs avec 'Umm Surhân. Il devra visiblement se contenter de la part de sa mère. Mais au cas où Jibrâ'il meurt, il devient l'héritier universel. Nous sommes bien ici dans l'économie rurale et familiale traditionnelle, où le testateur cherche à maintenir le patrimoine, mais aussi la solidarité du groupe. Antûnyûs confie l'exécution de son testament à son neveu Tûbiyâ. L'oncle (*al-'amm*), le cousin (*ibn al-'amm*), le neveu (*ibn al-'akh*) apparaissent généralement dans les affaires de succession. Nous avons dit que la femme restait étrangère dans la maison, et que ses droits faisaient souvent l'objet d'un recours devant le juge ecclésiastique. Comme Antûnyûs, les testateurs se préoccupent du sort de leur épouse après leur mort. Peut-être faut-il voir là une influence du clergé. L'évêque Hîlû est extrêmement attentif aux droits successoraux des femmes, et veille à éviter toute spoliation à leur dépens⁵⁴.

Ainsi, le purgatoire n'est pas la seule innovation introduite par l'influence occidentale. C'est tout un « art de mourir » qui est proposé au fidèle. Mais celui-ci transforme aussi les relations sociales. Malgré le terrorisme de la prédication catholique, le mourant comme les survivants peuvent se sentir plus sécurisés face à l'Au-Delà, grâce aux indulgences et autres dévotions, et à l'accompagnement des moribonds. L'Occident propose également aux chrétiens toute une panoplie de protections nouvelles offertes contre les malheurs de l'existence. La préparation à la mort sert de plus à policer davantage les relations sociales, notamment à travers le règlement des successions. Comme l'instruction, ces nouveaux comportements peuvent

religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen-Age, Rome, 1980, p. 88-89. Philippe ARIES, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Age à nos jours*, Paris, 1977, p. 37-50.

⁵⁴ Yûsuf ZIYYADA (édit.), « Al-qism al-thâlith fi-l-wathâ'iq al-ta'rîkhiyya al-muta'allîqa bi-niyâba al-muṭrân Yuhannâ al-Hîlû... », art. cit., p. 611 : testament de Antûn.

favoriser l'émergence d'une conscience individuelle. Mais elles renforcent aussi la solidarité entre les catholiques et l'expression de leur spécificité face à l'environnement musulman et «schismatique / hérétique». Elles tendent à valoriser le rôle du clergé comme intermédiaire entre l'Ici-Bas et l'Au-Delà, mais aussi entre familles ou entre héritiers.

LA DISTINCTION : LE MARIAGE CATHOLIQUE

Comme la mort, et les fonctions sociales qui lui sont attachées, le mariage doit également être christianisé, suivant les normes du Concile de Trente. Nous avons déjà évoqué les rites traditionnels de la noce et les règles coutumières de l'alliance. Nous avons vu que les Eglises ont entrepris des efforts pour les «moraliser», avant même l'intervention occidentale. Les dispositions contre les cortèges, les chants et les danses profanes qui accompagnent traditionnellement les épousailles sont reprises par des conciles locaux catholiques au XVIII^e siècle, de même que celles qui réglementent la dot et les contrats entre les familles des fiancés. Ces mêmes assemblées recommandent au prêtre de vérifier l'assimilation des connaissances élémentaires par les candidats au mariage, avant la célébration nuptiale⁵⁵.

Nous avons dit que les chrétiens, comme les musulmans, du moins dans la société rurale de la montagne, avaient une certaine propension à l'endogamie. Le *Kitâb al-hudâ* maronite, en accord sur ce point avec le droit nestorien et jacobite, autorise le mariage entre cousins germains. Les canons byzantins au contraire interdisent l'union jusqu'au septième degré oriental (quatrième latin). Ni dans la première tradition, ni dans la seconde, le pouvoir de dispenser des degrés prohibés ne semble avoir existé avant son introduction d'Occident. Apparemment, les Maronites l'adoptent en même temps que la réglementation romaine en matière d'affinité et de consanguinité. Le synode de H̄râsh (1644) prévoit qu'une union entre cousins sans approbation préalable du patriarche sera annulée. Il réserve à ce dernier le pouvoir de dispense à tous les degrés, et à l'ordinaire celle du septième. Il est avéré que le patriarche accorde des autorisations de se marier jusqu'au quatrième degré oriental à partir du début du XVIII^e siècle. Le chef de l'Eglise melkite Cyrille Al-Za'îm, qui s'unit à Rome à ce moment-là, demande qu'on interdise cette pratique, qui scandalise les autres «nations». L'ancien Gardien de la Terre Sainte, Lorenzo di San Lorenzo, consulté, conseille de demander aux Maro-

⁵⁵ Charles de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, op. cit., p. 237, synode Libanais (1736); p. 322, Saint-Sauveur (1790); p. 349, Qarqafé (1806).

nites d'utiliser ce droit avec plus de modération, de le réserver aux nobles de la montagne, et de ne pas l'accorder là où habitent des « Grecs », à des personnes de basse condition. Mais la Congrégation ne juge pas utile de faire des recommandations au patriarche sur ce point. Sans doute, les conditions économiques, l'étroitesse des groupes chrétiens vivant parmi les druzes et les chiïtes, créent chez les Melkites le même besoin que chez les Maronites. En 1634, Malatyûs Karma, élu patriarche, fait une lettre circulaire où il dénonce les mariages au sixième degré, que certains prêtres et évêques autorisent, contre de l'argent, d'après ses informations. La même accusation est portée contre l'évêque Athanase de Homs, jugé et déposé en 1659, qui aurait dispensé du quatrième degré de consanguinité. Plus tard, l'évêque de Saïda Aftîmyûs Şayfî prend l'initiative de donner dans son diocèse les mêmes dispenses que le patriarche maronite. En 1715, il avoue en accorder au cinquième et sixième degré, et proteste contre les jésuites et les capucins qui lui font reproche de ne pas respecter les canons byzantins. Par la suite, l'habitude s'est installée chez les Melkites catholiques, que l'évêque puisse dispenser jusqu'au sixième degré oriental, le patriarche jusqu'au cinquième⁵⁶.

⁵⁶ Athanase HAGE, *Les empêchements de mariage en droit canonique oriental*, op. cit., p. 35-49 (à propos des dispenses), p. 189-198 (à propos des empêchements de consanguinité). Cipriano VAGAGGINI, *Patriarchi orientali cattolici e dispense matrimoniali. Storia del loro potere de dispensare degli impedimenti di consanguineità e di affinità*, Rome, 1959, 254 p. Pierre DIB, « Le pouvoir de dispenser de la consanguinité et de l'affinité au deuxième degré », extrait de la R.O.C., XIX, 1914, 10 p. Romuald SOUARN, « L'empêchement de parenté naturelle chez les Grecs », E.O., 4, 1900-1901, p. 193-198. Butrus FAHD (FAHED) (ÉDIT.), *Kitâb al-Hudâ*, op. cit., p. 217. Joseph FEGHALI, *Histoire du droit de l'Eglise maronite*, op. cit., p. 288-289. Lâwundiyûs KALZI, « Athar ta'rîkhî li-l-baṭryark Aftîmyûs Al-Hamawî », *Al-Masarra*, 1934, 7, p. 408-413. Examen des requêtes du patriarche Cyrille et consultation de Lorenzo di S. Lorenzo dans la Congrégation Générale du 7 juin 1717 (SOCG, 609), publiée dans Ioannes Dominicus MANSI, (dir.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, op. cit., T.46, col. 118 et 119. Réponse du Saint Office à une consultation de la Propagande sur la question : *ibidem*, col.124 et 125. Quelques rares demandes de dispenses de consanguinité ont abouti à Rome au XVIII^e siècle : UDIENZE, *Indice*, 1600-1800, T.2, 1776 (36); UDIENZE, 14, f.40rv, 41r, Harissa, 27 déc. 1773 : un capucin demande une dispense pour Shabân Al-Khâzin et sa cousine germaine Aedele; *ibidem*, f.76r, Saïda, 16 nov. 1774 : Yûsuf Bâbîlâ demande une dispense au second degré latin pour des membres de la famille Shihâb nouvellement convertis. L'évêque maronite de Damas Sarkîs Al-Rizzî évoque la pratique des dispenses de consanguinité et d'affinité naturelle et spirituelle au quatrième degré et (difficilement) au troisième par le patriarche, qui évite de les faciliter, et de les accorder contre de l'argent : SOCG, 235, f.214v, s.d. (1668); mais *ibidem*, f.171r, 24 nov. 1664, les Alépîns (« *Humilissima Natio Maronitarum...* »), mécontents de leur patriarche, l'accusent d'accorder des dispenses des degrés prohibés contre de l'argent. Şayfî avoue accorder des dispenses et proteste contre les missionnaires : ACTA, 85, 8 avril 1715, f.153v. Il est admonesté pour avoir autorisé des mariages au quatrième degré : SC, MEL-

Il se peut qu'entre la ville et la campagne, les circonstances et la pratique aient varié. En 1686, le patriarche syrien catholique d'Alep réunit les supérieurs des quatre ordres religieux latins de la ville pour leur demander s'il doit autoriser le mariage d'un jeune de sa nation avec sa cousine germaine, riche fille unique. Les religieux recommandent de refuser, pour ne pas créer de scandale chez les « hérétiques », qui n'accordent pas de dispenses au second degré (latin), mais qui acceptent par contre le remariage d'un homme qui a répudié son épouse. Ils craignent avant tout d'ouvrir la porte à un afflux de demandes. Michel Fèbvre confirme cette sévérité des règles chez les chrétiens d'Alep vers la même époque⁵⁷.

Les prohibitions canoniques ne concernent pas que la consanguinité, mais aussi l'affinité et la parenté spirituelle. En décembre 1736, le patriarche maronite Yûsuf Al-Khâzin, mécontent des décisions de l'Ablégat apostolique Yûsuf Al-Sam'ânî, adresse une série de doléances à Rome dirigées contre lui. Il lui reproche en particulier d'avoir accordé des dispenses matrimoniales non admises par le Synode Libanais qui vient de se tenir, et contredisant les antiques usages. Il demande en conséquence au siège apostolique de se prononcer sur la possibilité d'unions, licites du point de vue occidental, mais abhorrées par les Eglises d'Orient, de deux frères avec deux sœurs, d'une sœur et de son frère avec un frère et une sœur, de la filleule avec le fils de son parrain. Les deux premières de ces prohibitions sont un bel exemple de la fluctuation des règles entre les normes orientales et latines. Alors que le synode de Qannûbîn (1580) tenu en présence de délégués jésuites, les avait abolies, les prélats maronites les ont rétablies à Hîrâsh en 1644. Un siècle plus tard, on en discute encore...⁵⁸.

La Propagande et les missionnaires latins ne voyaient apparemment rien de répréhensible moralement et juridiquement dans l'usage de la dispense pour le mariage aux degrés prohibés. Ce n'est que dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle que la Congrégation romaine, s'avisant de l'existence de ces pratiques, veut faire admettre aux pontifes orientaux qu'il ne s'agit pas d'un droit inhérent à leur fonction, mais d'un privilège accordé par le Pape, dont ils doivent demander régulièrement le renouvellement.

CHITI, 1, *sommario*, f.483v. Les catholiques d'Acre demandent le droit pour leurs prélats de dispenser des degrés prohibés, comme les Maronites : CP, 75, MEL-CHITI, f.49v.

⁵⁷ ARCD, Plut 245h, 1689. Michel FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., p. 372.

⁵⁸ SC, MARONITI, 4, f.603rv-606rv. Joseph FEGHALI, *Histoire du droit de l'Eglise maronite*, op. cit., p. 195, p. 289, p. 290.

Cet examen des prohibitions canoniques, du droit de dispense et de son exercice, ne permet pas vraiment d'évaluer l'étendue du mariage endogamique parmi les Maronites et les Melkites. La question n'a pas retenu l'attention des contemporains comme elle retient celle des anthropologues aujourd'hui. Sans doute, le nombre des dispenses accordées ne représentait-il qu'une faible proportion des unions. Mais dans quelle mesure les fidèles se sentaient-ils obligés de recourir au patriarche ou à l'évêque avant d'épouser un collatéral proche? Malatyûs Karma, dans sa lettre pastorale de 1634 citée plus haut, s'élève contre le fait que des mariages sont conclus hors de l'église, et sans la présence du prêtre, appelé seulement pour bénir la noce. Au milieu du XVIII^e siècle, de simples curés maronites sont dits accorder des dispenses matrimoniales jusqu'au troisième et au second degré de consanguinité. Ce serait notamment le cas de celui de Al-Bahlûliyya, lointain village près de Lattaquié. Le développement de la pratique de la dispense au XVIII^e siècle révélerait-il l'essor du mariage entre cousins chez les chrétiens, par contamination du mode de vie druze ou chiite? Il manifeste plus sûrement le renforcement du contrôle clérical et une certaine délégitimation de la coutume⁵⁹.

Toutes les Eglises orientales admettent, à l'époque que nous étudions, la dissolution du mariage après un adultère. En fait, il s'agit de la possibilité pour l'homme de répudier son épouse fautive, l'infidélité du mari étant jugée moins sévèrement. Parfois, d'autres raisons ont été admises pour autoriser l'homme à renvoyer sa femme et à se remarier. La pratique de la répudiation chez les Orientaux, plus que celle des dispenses de consanguinité, a préoccupé les représentants d'une Eglise romaine qui venait de proclamer solennellement l'indissolubilité du lien sacramentel du mariage, face aux positions des Luthériens et des Calvinistes. Les synodes maronites de 1580, 1598 et 1644 ont exclu toute possibilité d'autoriser le divorce. La pro-

⁵⁹ Robert CRESSWELL, «Lineage endogamy among Maronite mountainers», dans John G. PERISTIANY (direct.), *Mediterranean Family Structures*, op. cit., p. 101-114. L'auteur pense que le mariage endogamique s'est développé à partir du XVIII^e siècle chez les montagnards chrétiens. Lâwundiyûs KALZI, «Athar ta-rîkhî li-l-baṭryark Aftîmyûs Al-Ḥamawî», art. cit., p. 408-413. Dispenses accordées par des curés maronites : Celestino PIANA, «Le relazioni della Custodia di Terra Santa con la Chiesa orientale negli anni 1762-1767», *A. F. H.*, XXXVII, 1944, p. 55. Le Gardien Lorenzo di San Lorenzo (SOCG, 587, f.256v, 3 déc. 1711) note que les Coptes d'Egypte ne respectent pas les degrés de consanguinité et autorisent la répudiation, se justifiant en disant que s'ils s'y opposent, les gens recourent au cadi. SC, FRANCIA, 3, f.49r-50r, Alep, 12 fév. 1669 : l'auteur capucin signale que les Syriens et les Nestoriens de Mésopotamie autorisent les mariages entre cousins.

fession de foi d'Urbain VIII, dont la souscription est communément demandée aux Orientaux, rappelle les dispositions du Concile de Trente sur le mariage. Si la séparation de corps peut être prononcée pour cause d'hérésie, d'adultère ou autre, le remariage ne peut en aucun cas être admis⁶⁰.

Nous avons évoqué plus haut l'importation du thème occidental de la virginité de Saint Joseph. Celui-ci doit contribuer à promouvoir une nouvelle idée du mariage et de la sexualité. En 1810, un Père de la Terre Sainte en conflit avec le clergé *rûm* catholique de Damas à propos de la dissolution d'une union apparemment non consommée, note :

« Ici règne l'opinion : que s'il n'y a pas copulation, il n'y a pas mariage. Ainsi le Aaraar (Fransîs Aaraar, curé de Damas) a dit que S. Joseph n'a pas été Vierge »⁶¹.

Alors que la tradition maronite ignorait apparemment les restrictions à la nubilité, l'influence latine apporte les définitions canoniques occidentales pour fixer l'âge légal de la puberté : 12 ans pour les filles, 14 pour les garçons. Dandini note qu'on unit des enfants, et fait renouveler en 1596 les prohibitions du Synode de Qannûbîn (1580). L'assemblée melkite de Saint-Sauveur (1790) fixe les mêmes âges pour le mariage, mais recommande des écarts de 10 ans minimum, de 15 ans maximum, entre l'homme et la femme⁶².

Il semble que l'usage maronite prévoyait un mariage en deux

⁶⁰ Athanase HAGE, *Les empêchements de mariage en droit canonique oriental*, op. cit., p. 73-74. Romuald SOUARN, « Un empêchement canonique du mariage chez les Grecs », *E.O.*, 3, 1899-1900, p. 257-262. Butrus FAHD (FAHED) (édit.), *Kitâb al-Hudâ*, op. cit., p. 187 et p. 232, donne une liste assez longue de cas autorisant la répudiation. L'adultère de l'homme n'en fait pas partie. Joseph PRADER, *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, Rome, 1992, p. 19-26. Eugène ROGER, *La Terre Sainte, ou description topographique très particulière...*, op. cit., p. 344. A propos des répudiations chez les Maronites : Jérôme DANDINI, *Voyage du Mont Liban*, op. cit., p. 118-119 et les remarques de Richard Simon, p. 345-347; SOCG, 99, f.352rv, Tripoli, 23 oct. 1630, Isaac Shadrâwî, archev. de Tripoli; Joseph FEGHALI, *Histoire du droit de l'Eglise maronite*, op. cit., p. 60, 66, 188-192, 222, 261-263. Profession de foi d'Urbain VIII : Raphaël de MARTINIS (édit.), *Iuris Pontificis de Propaganda Fide Pars Prima complectens Bullas Brevia Acta S.S. a Congregationis institutione...*, vol.1, Rome, 1888, p. 231.

⁶¹ SC, MELCHITI, 12, f.78v, note : « Qui regna la opinione : che si non ce copula, non si è matrimonio così il Aaraar disse che S. Giuseppe non era stato Vergine. » (italien peu correct, écrit par un Frère espagnol).

⁶² Joseph FEGHALI, *Histoire du droit de l'Eglise maronite*, op. cit., p. 192, p. 228. Charles de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, op. cit., p. 237, p. 321; p. 349 : le synode de Qarqafé fixe la nubilité féminine à 11 ans et précise que le célébrant doit attirer l'attention sur l'écart d'âge éventuel entre les époux.

temps, dont le premier n'était pas de simples fiançailles, mais un engagement juridique ferme. L'influence occidentale introduit la notion de «*sponsalia per verba et futuro*» possibles à partir de sept ans, à la suite du Concile de Trente. Les synodes orientaux du XVIII^e siècle font des fiançailles une cérémonie devant le prêtre, qui scelle l'accord et la promesse devant témoins. Mais comme en Occident, le contrôle clérical sur la cérémonie amène son extinction progressive au cours du XIX^e siècle. En 1713, Lorenzo di San Lorenzo fait mention d'un «abus» qu'il a rencontré parmi les Orientaux. En effet, certains d'entre eux se sont mariés «*de futuro*», partant pour quatre, cinq, six ans, après leur promesse. Celle-ci, sans être un véritable mariage, paraît plus contraignante que des fiançailles. Des pères de Jérusalem sont venus voir le Gardien pour obliger ces hommes à tenir leurs engagements. L'un d'eux, parti depuis sept ans, n'a pu être retrouvé, et la famille a été autorisée à contracter une autre union. Un second, vivant à Damas depuis quatre ans, n'a pas voulu revenir malgré les instances des parents. Le Gardien a fait agir prudemment le curé franciscain de la ville, pour avertir le dit Yûsuf que s'il ne tenait pas son engagement d'ici Pâques, la fille serait autorisée à convoler avec un autre. Comme il ne s'est pas présenté, c'est ainsi que l'affaire s'est conclue. Pour éviter ce genre de problèmes à l'avenir, Lorenzo di San Lorenzo a décidé de limiter le délai entre la promesse et le mariage effectif à un an, avec l'éventuelle possibilité de renouveler le contrat à l'échéance. Le synode melkite de Saint-Sauveur (1790) a imposé une échéance de la même durée, pour consacrer l'union effective après la célébration des fiançailles⁶³.

Les conciles maronites et melkites insistent sur la nécessité du libre consentement de la fille avant son mariage. Dans la pratique, on peut légitimement s'interroger sur l'indépendance de jugement d'une fille de 12 ans. D'ailleurs, même celle des parents de la mariée ne va pas de soi. Le synode de Hrâsh (1644) condamnait déjà l'homme qui convoitait la fiancée d'un autre et l'obtenait par le recours à la corruption et à l'autorité du gouverneur. Celui de Ghosta (1768) interdit d'user de l'influence des notables ou de l'argent pour épouser une femme. Celui qu'ont tenu les Melkites à Qarqafé en 1806 (annulé par Rome pour son inspiration janséniste), prévoit la dissolution du mariage contracté dans la crainte et la violence. En effet, des prétendants recourent manifestement à des pressions pour obtenir la femme qu'ils convoitent. Lorsque Yûsuf Al-Sam'ânî séjourne au Liban pour la tenue du Synode de l'Eglise maronite, un

⁶³ Joseph FEGHALI, *Histoire du droit de l'Eglise maronite*, op. cit., p. 228 (note 3). Charles de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, op. cit., p. 321; p. 237. SOCG, 588, f.486r-487rv, 5 mars 1713.

habitant de Bsharrî vient le trouver pour lui faire part de ses doléances. Il s'est fiancé légalement à une jeune fille, qu'un autre veut épouser malgré elle et malgré ses parents. Ce second prétendant n'hésite pas à recourir aux gouverneurs musulmans, et obtient par ruse l'accord du patriarche. L'Ablégat apostolique écrit à ce dernier pour lui rappeler la discipline ecclésiastique⁶⁴.

Le 10 mars 1787, Mikhâ'il Ibn Abû Shâhîn, père de Yûsuf, comparaît devant l'évêque Hîlû pour se plaindre de Ya'qûb Ibn Abû Nâsir. Il prétend avoir reçu de ce dernier la parole de fiancer sa fille Rakhwa à son fils. Mais il doit reconnaître que cette promesse a été faite sans la présence du prêtre, et sans que la fille soit informée. Aussi l'évêque juge-t-il sa plainte irrecevable. Et le prélat d'insister lourdement, dans son registre, sur le fait que la loi et la conscience interdisent ce genre d'union, que Rakhwa doit donner son assentiment, avec l'accord de son père. Pour éviter toute querelle, il impose en outre à Ya'qûb de prendre l'avis de ses frères Jurjus, Yûsuf, et Nâdhîr avant de donner son approbation à l'union de sa fille, et interdit à tout prêtre de prononcer le mariage sans le consentement des susdits. Le 25 mai 1787, Jurjus de Qaytûlî porte plainte contre Liyâs. Il prétend avoir été fiancé à Qudsiyya, la fille du second, devant le prêtre du village, et avoir versé 50 piastres pour cela. Mais les témoins affirment que la fille n'a pas été informée de ces démarches, et qu'il n'y a pas eu de promesse à l'église. Aussi, le juge annule-t-il le contrat déclaré illicite, et demande-t-il à Liyâs de rendre sans intérêt l'argent que Jurjus lui a avancé⁶⁵.

Ces quelques exemples révèlent d'une part les tensions qui accompagnent habituellement la conclusion d'une alliance matrimoniale entre deux familles, et d'autre part les efforts du clergé pour imposer des règles formelles, comme celle de conclure le contrat devant un prêtre, en présence de témoins, dans le respect de la volonté de chacun, et de celle de la fiancée en particulier. D'après Henri Guys, les jeunes gens de la montagne choisissent librement leur élue, les fiançailles sont passées régulièrement devant le curé, et tenues «comme un demi sacrement». Les combats simulés ou vrais,

⁶⁴ Joseph FEGHALI, *Histoire du droit de l'Eglise maronite*, op. cit., p. 289. Charles de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, op. cit., p. 286. Pierre MAHFOUD (trad.), *Joseph Simon Assimani et la célébration du Concile libanais maronite de 1736*, Rome, 1965, p. 81-82. Même genre d'affaire, ACTA, 122, 10 avril 1752, f.78rv (Beyrouth).

⁶⁵ Yûsuf ZIYYADA (édit.), «Al-qism al-thâlith fî-l-wathâ'iq al-ta'rîkhiyya al-muta'allîqa bi-niyâba al-muṭrân Yuḥannâ al-Hîlû...», art. cit., p. 444 et p. 450. Même genre d'affaires, *ibidem*, p. 267, p. 616. Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 186, 1760 : à Acre, un Syrien a épousé une latine sans le consentement du curé de la Terre Sainte, sans publication de bans et sans le consentement des parents de la fille.

qui mettaient en jeu l'honneur des jeunes hommes et dégénéraient souvent en rixes, sont oubliés, depuis peu. Par contre, les noces donnent toujours lieu à des «extravagances» et des «drôleries» inoffensives. Cette appréciation qui mériterait d'être vérifiée, décrit sans doute la situation au centre du pays maronite, sans préjuger des pratiques dans les zones périphériques et de peuplement mixte⁶⁶.

On peut supposer que le mariage hors de la *tâ'ifa* a toujours existé, plus ou moins connu et toléré par les responsables ecclésiastiques. Le synode maronite de 1596 affirme que les prélats réprouvent ce qu'ils ont appris, au sujet de certaines personnes qui donnent leurs filles à des «hérétiques» et des «schismatiques». Celui de 1598 proclame que : «Nul n'aura l'audace de marier une fille à ceux qui n'obéissent pas à l'Eglise de Pierre»⁶⁷.

Il va de soi que les missionnaires doivent veiller à empêcher les mariages mixtes entre catholiques et «schismatiques» ou «hérétiques», voire l'union d'une fille chrétienne avec un musulman. Il n'est pas surprenant que ce problème ait occupé au premier chef les Pères de la Terre Sainte, qui exerçaient des responsabilités paroissiales, contrairement aux autres religieux latins. Le 18 décembre 1633, Vincenzo da Galliciano rapporte qu'une femme qui épouse un homme d'une autre «nation» prend normalement le rite de son mari, avec ses enfants. Si elle est dans la vraie foi, elle court ainsi à sa damnation. C'est ce qu'il a suggéré à deux filles de Jérusalem que leur père a promises à des hommes non catholiques. Mais il n'y a pas grand'chose à espérer. Le choix des prétendants est étroit, et il n'existe pas de monastère pour des femmes qui resteraient célibataires. Les parents ne peuvent évidemment pas les donner à des hommes de condition sociale inférieure. Vincenzo, qui désespère par ailleurs de l'efficacité générale des missions en Orient, sent des larmes de perplexité lui monter aux yeux. A Bethléem se pose un autre cas extrême. Les garçons catholiques, très nombreux, doivent épouser des «grecques». Or, suivant la coutume locale, les enfants mâles suivent le rite du père, mais les filles seront baptisées et élevées dans le «schisme», comme leur mère. Que faire? On pense aussitôt que les jeunes hommes surnuméraires de Bethléem pourraient tout bonnement épouser les filles catholiques de Jérusalem; mais les premiers sont *rustici*, de condition inférieure. Ils n'ont que faire de femmes qui restent à la maison toute la journée. Il leur faut quelqu'un pour travailler dans les champs et entretenir la maison.

Deux ans plus tard, Vincenzo rapporte qu'il a retardé de près

⁶⁶ Henri GUYS, *Relation d'un séjour de plusieurs années à Beyrouth...*, op. cit., T.2, p. 105-112.

⁶⁷ Joseph FEGHALI, *Histoire du droit de l'Eglise maronite*, op. cit., p. 261, p. 229-230.

d'un an le mariage des deux filles de Jérusalem, dont il avait évoqué le cas précédemment. Mais les époux «schismatiques», qu'elles ont finalement épousés, ont promis de leur laisser la liberté de rite, et de venir eux-mêmes à l'église latine, au bout d'un an⁶⁸. Cependant, de nouveaux cas difficiles se présentent. Quatre hommes catholiques sont trop pauvres pour payer la dot d'une femme de même confession. Un Maronite a une fille de 26 ans pas encore mariée. Il faudrait lui donner la licence d'épouser un «schismatique».

En 1636, la réponse de la Propagande est arrivée. La Congrégation demande de faire comme en Allemagne, où les mariages avec les «hérétiques» sont ratifiés, et pas empêchés, pour éviter d'autres maux, ce qui est la discipline tridentine. Mais le Gardien de Jérusalem Giacinto da Verona, qui a passé trois ans parmi les protestants, prétend que la situation en Orient est différente. Il affirme que les maris n'autorisent pas leur femme catholique à suivre leur rite d'origine, alors qu'en Allemagne, elle en a la pleine liberté. Inversement, il prétend également que les hommes unis à Rome laissent leurs épouses «schismatiques» suivre leurs erreurs, et baptiser leurs enfants dans leur rite. Aussi, a-t-il décidé d'interdire les mariages mixtes sous peine d'excommunication. Heureusement, la situation est moins difficile que quelques années auparavant : par l'action de la Providence, plusieurs filles sont mortes avant que le problème se pose à leur sujet. Le Custode suivant a renouvelé la même interdiction, avant d'en demander l'approbation à Rome. A cette date, un décret du Saint-Office est venu démentir les consignes de la Propagande, en affirmant que l'«abus d'Allemagne», qui n'a jamais été approuvé par le Saint-Siège, ne devait pas être introduit en Orient⁶⁹.

C'est sans doute la ligne adoptée par les Pères de la Terre Sainte par la suite, non sans quelques accommodements, justifiés par les risques qu'une position trop ferme pouvait faire courir. En 1713, Lorenzo di San Lorenzo rapporte comment un catholique de Bethléem a donné sa fille à un Arménien «schismatique», qui avait promis d'abjurer, puis de faire consacrer le mariage à l'église latine, par le curé franciscain. Finalement, la bénédiction nuptiale a eu lieu solennellement chez les Arméniens, en présence des parents de la mariée. En représailles, le curé latin leur refuse les sacrements. Au bout de six mois, le père vient trouver Lorenzo pour lui demander grâce, ex-

⁶⁸ SOCG, 104, f.208rv, 209r, 18 déc. 1633. SOCG, 59, f.102-103-104, 23 février 1635. Cas d'une veuve d'Alep avec 7 filles : SOCG, 59, f.111rv-112r, Alep, 7 juillet 1634.

⁶⁹ SOCG, 106, f.154rv, 18 juin 1636. SOCG, 118, f.13r, 28 février 1639. Le décret du Saint-Office, du 21 avril 1637, est cité par Lorenzo di San Lorenzo, SOCG, 587, f.246rv-247r, 3 oct. 1711.

pliquant qu'il a consenti cette union pour éponger une dette auprès d'un musulman avec l'argent du beau-père. Le Gardien estime que ce cas doit servir d'exemple, et oblige le pécheur à une pénitence publique, qui consiste à se tenir à la porte de l'église avec un cierge allumé, le matin de Noël, lorsque justement une grande foule vient entendre la messe à Bethléem. Mais en imposant cette sanction, Lorenzo n'est pas tout à fait rassuré. Il a pris soin de placer le pénitent derrière la porte intérieure, à l'abri du regard des musulmans, et se sent soulagé que la scène se soit déroulée sans incident. Il demande aux cardinaux leur avis, sur l'opportunité de telles pratiques en terre infidèle. En 1730, le Gardien d'Alep Andrea di Montoro rapporte le cas d'un marchand français de sa ville, Christophe Cobat, qui a épousé une de ses servantes, «schismatique» arménienne, devant le prêtre de cette «nation». Rappelant les positions précédentes de la *Terra Santa* dans des cas semblables, il veut exiger une abjuration avec un nouvel échange des consentements devant un célébrant catholique. Mais, d'après lui, le capucin Joseph de la Charité affirme l'union valide, et les formules proposées par le curé franciscain inutiles. On ne peut donc rien empêcher, par crainte de conséquences plus graves⁷⁰.

On retrouve là les débats entre missionnaires autour de la *communicatio in ritibus*. Nous avons vu que Lorenzo di San Lorenzo a été un des plus intransigeants dans ce domaine, sans parvenir à se faire obéir, même par les franciscains. Il n'est pas étonnant que la question des mariages mixtes n'apparaisse guère dans la correspondance des religieux «francs» du XVII^e siècle, puisque la mixité était la règle presque universelle pour tous les rites de l'Eglise. Nous avons analysé ailleurs l'ambiguïté des «conversions» enregistrées par les carmes à Alep, entre 1657 et 1681. C'est à l'intérieur d'une même famille qu'on compte des catholiques et des non-catholiques. Une femme peut être fidèle des «Francs» à l'insu de son mari qui reste «schismatique». Les religieux tentent d'empêcher les unions avec des chrétiens séparés, mais leur capacité d'intervention est des plus réduites, ne pouvant s'appuyer sur aucune autorité pour se faire entendre. Une fille du marchand arménien Khajadûr, réconcilié par les carmes depuis cinq ans, est convoitée par un prêtre «hérétique» pour son fils. Le père catholique essaye autant que possible de retarder ce mariage, en prenant prétexte du jeune âge de la promise. Sans doute s'était-il quand même formellement engagé à cette alliance, puisque la famille du garçon recourt à la justice «turchesque» pour

⁷⁰ SOCG, 588, f.486r-487rv, 5 mars 1713. SOCG, 670, f.824rv, 825r, 9 oct. 1730.

obtenir gain de cause. Désormais, ce n'est plus que la Providence qui peut empêcher le mariage. La fille implore quotidiennement la Vierge de la libérer de ce péril, en se servant à cet effet d'un ouvrage du Père Jean-Pierre. Ses prières sont exaucées, puisqu'elle tombe malade le 17 septembre 1663, en pleins préparatifs de la noce, et meurt quarante jours plus tard⁷¹.

C'est, nous l'avons vu, à partir de 1730 que les Eglises catholiques orientales déploient des efforts pour se structurer en se distinguant autant que possible des «schismatiques» et des «hérétiques» du même rite. Le synode melkite de Saint-Sauveur en 1751 condamne tout rapport religieux avec des non-catholiques. Celui de Qarqafé (1806) prohibe expressément les unions avec des «schismatiques». Mais dans les lieux où les deux obédiences cohabitent, ce qui est le cas en particulier des villes, l'évêque ne dispose guère de moyens pour les empêcher. Nous avons vu que très souvent, c'est le prêtre non catholique qui bénit l'union. Parfois, à la suite d'un compromis, deux officiants, l'un romain, l'autre non, célèbrent le mariage ensemble. Lorsque l'autorité ottomane reconnaît un prélat orthodoxe comme chef légal de la *tâ'ifa*, les tenants de Rome ne peuvent compter que sur l'effet de leur solidarité et de leur capacité de persuasion pour empêcher un mariage mixte. D'où l'importance de l'organisation interne du groupe, des formes de solidarité entre catholiques, et de l'intériorisation par chacun de l'interdit à l'égard du «schisme» et de l'«hérésie». On voit le rôle que peuvent jouer les congrégations mariales dans ce domaine. Au témoignage du Gardien de Jérusalem en 1760, de telles unions sont parfois conclues à Alep et davantage à Damas, mais furtivement; en principe chaque conjoint reste par la suite dans son obédience d'origine. Les *Rûm*-s, qui forment des groupes de plusieurs milliers de catholiques dans ces villes principales, peuvent sans doute y éviter assez facilement les mariages mixtes. Il en est autrement là où ils sont peu nombreux : d'après le Gardien, ils contractent des unions avec les dissidents au Caire. De même, la question doit être plus grave pour les petites communautés latines, syriennes et arméniennes catholiques, qui disposent d'un marché matrimonial plus étroit⁷².

Nous avons dit que le problème des passages entre rites catho-

⁷¹ ARCD, 245 A 2, p. 29-30. Bernard HEYBERGER, «Les chrétiens d'Alep à travers les récits des conversions...», art. cit., p. 487-498. Voir aussi le rapport de Gaetano da Palermo, SOCG, 565, f.147v, Tripoli, 7 janv. 1708.

⁷² Charles de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, op. cit., p. 350 (Qarqafé), p. 142 (Saint-Sauveur). Leonhard LEMMENS (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, op. cit., T.2, p. 202, p. 213. En 1835, les mariages mixtes et les cérémonies communes sont fréquents dans la Biqâ'a; les jésuites s'emploient à les combattre : Sami KURI (édit.), *Une histoire du Liban à travers les archives des jésuites, 1816-1845*, Beyrouth, 1985, p. 161.

liques rivaux paraissait mobiliser davantage les énergies à la fin du XVIII^e siècle que la communication avec les dissidents. Les Eglises orientales unies ont tenté d'empêcher le mariage des filles hors de la *tâ'ifa*. Des litiges à ce sujet s'élèvent entre Maronites et franciscains. En 1768, le synode de Ghosta soumet l'union d'une fille avec un catholique d'un autre rite à une consultation préalable de l'évêque. Mais cet article, conforme à d'antiques prescriptions maronites, qui interdisaient de marier sa fille hors de la communauté, est jugé irrecevable à Rome. Il était en fait dirigé, à cette date, contre les Melkites, accusés d'épouser les femmes de la *tâ'ifa* et de les mener à leur propre rite. Les cas sont sans doute peu nombreux, mais il s'agit d'éviter les précédents. D'autres doléances montrent les rivalités entre les deux *tâ'ifa*-s catholiques à cette époque, et la peur des Maronites de voir les leurs absorbés par les «*Rûm*-s», et la montagne colonisée par ceux-ci⁷³.

⁷³ SOCG, 106, f.239rv, Alep, 20 juin 1636. CP, 80, MELCHITI, f.224r-262v, *ris-tretto*, p. 41. Charles de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, op. cit., p. 349. Voir les conflits entre Maronites et Melkites en Egypte, à propos des cures catholiques et des mariages entre membres des deux communautés : Thomas PHILIPP, «Image and Self-Image of the Syrians in Egypt : from the early Eighteenth Century to the Reign of Muhammad Ali», dans Benjamin BRAUDE, Bernard LEWIS (direct.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire...*, op. cit., T.2, p. 170-180. Litiges avec les franciscains : ACTA, 121, 18 mai 1751, f.146r, 151r, 154rv, 155r (Acre); ACTA, 122, 10 avril 1752, f.78rv.(Beyrouth); ACTA, 141, 8 juillet 1771, f.220v, 221r. Charles de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, op. cit., p. 285.

CONCLUSION

Nous sommes parti d'une situation de confusion et d'ambiguïté, où la pratique religieuse enseignée par les missionnaires cohabite avec les signes traditionnels d'appartenance communautaire – dont la fréquentation des églises et des sacrements, sans s'arrêter trop à la qualité de « catholique » ou non du prêtre célébrant. Cet état des choses, que nous avons décrit pour les Melkites, a été possible par l'attitude des chefs locaux, qui ont conservé des positions de neutralité et d'ouverture, vers le monde grec et slave, comme vers le latin. Mais la remise en cause de la légitimité du pouvoir et des rites traditionnels a conduit à des positions plus tranchées, et à la rupture entre partisans du catholicisme et de l'Orthodoxie. Ainsi s'est constituée, vers le début du XVIII^e siècle, une identité catholique institutionnelle, qui s'est progressivement renforcée par la suite.

Les rapports sociaux coutumiers et les formes traditionnelles de regroupement ont joué leur rôle dans cette évolution. La solide structuration d'un milieu dévot a en particulier permis aux partisans de l'union avec Rome de résister aux pressions des responsables de l'Orthodoxie, souvent appuyés par le gouvernement ottoman. Mais ces formes de solidarité et de stratégie sociale ont également généré des conflits à répétition entre partisans du « latinisme » et tenants de la tradition orientale dans le catholicisme, qui, par certains aspects, sont des avatars locaux des débats qui divisent l'Eglise romaine au XVIII^e siècle.

Le christianisme tridentin est aussi une somme de comportements et d'attitudes, qui doivent distinguer le fidèle de son environnement. Confréries et congrégations jésuites ont joué un rôle essentiel dans la naissance de cette distinction. Mais de plus en plus, l'introduction de dévotions occidentales, la direction de ces associations pieuses, l'école, la mission même, ont été prises en charge par un clergé oriental formé plus ou moins selon les normes romaines. C'est une évolution qui n'est pas sans rappeler celle de l'Europe, où le clergé paroissial assume davantage, au XVIII^e siècle, des fonctions qui revenaient auparavant aux religieux.

C'est dans ce contexte qu'une culture, une pratique religieuse, un système associatif, des rites de mariage et de mort, très occidentalisés, ont pu s'introduire, non sans résistances et contradictions. La « protection » offerte aux chrétiens par l'Occident n'est pas seule-

ment celle de ses consuls. De nouveaux saints tutélaires, des indulgences en nombre, des objets de dévotion en quantité, répondent aussi à un besoin de sécurité dans l'Ici-bas comme dans l'Au-delà, qu'on peut relier à une émergence simultanée d'une conscience individuelle plus claire et plus tourmentée.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous avons posé l'hypothèse initiale, que la société des chrétiens du Levant avait sa propre cohérence, et ses propres réactions par rapport à l'innovation représentée par l'Eglise post-tridentine et ses émissaires. Nous avons analysé le fonctionnement d'une *tâ'ifa*, avec les contraintes particulières fixées par le pouvoir musulman. L'existence d'une souveraineté éminente non-chrétienne rend difficile l'exercice de l'autorité et l'imposition de normes strictes dans une Eglise. Mais elle favorise aussi la définition identitaire et les formes de solidarité à l'intérieur du groupe. Nous avons vu d'autre part que chaque *tâ'ifa* était traversée par ses propres tensions et contradictions, dues à la dispersion et à la diversité du mode de vie de ses membres, ainsi qu'aux autres formes de regroupement, comme les réseaux de protection et de solidarité autour des notables, et les alliances familiales. Il n'y a pas de structure ecclésiale séparée de la société. Le clergé, par sa formation, sa désignation, ses conditions de vie, appartient entièrement au cadre de sa *tâ'ifa*.

Le discours occidental, et missionnaire en particulier, pourrait confirmer l'idée, assez commune, de la «décadence» culturelle du christianisme oriental aux siècles ottomans, par rapport à un hypothétique «âge d'or» chronologiquement vague, mais sans doute situé avant l'islam. Nous avons relativisé les «observations» occidentales sur l'«ignorance» en les replaçant dans le contexte général de l'époque, dont elles constituent un des thèmes favoris. La culture orientale a ses traditions et ses savoirs, certes éloignés de l'humanisme occidental, mais dont la valeur réelle est sous-estimée. Malgré des voix prophétiques, comme celle de Richard Simon, le patrimoine chrétien de l'Orient, qui est resté vivant jusqu'au XVIII^e siècle, n'a réellement été redécouvert qu'à notre époque. L'effort certain du centre de l'Eglise romaine en faveur de la recherche de documents et de la connaissance historique du christianisme oriental ne visait pas vraiment la compréhension de l'Orient en soi. Il s'agissait surtout de renforcer la doctrine officielle face à l'«hérésie moderne».

Par l'organisation sociale, mais aussi par la pratique liturgique et par l'acquisition d'une culture surtout orale, voire gestuelle, le chrétien oriental est avant tout un être collectif. Mais les contraintes souvent lourdes du groupe confessionnel ou familial peuvent conduire à des gestes individuels de rébellion, comme une conversion à l'islam. Les pratiques magiques, les rites prophylactiques, en

marge de la religion officielle, laissent plus de liberté à l'individu que le culte public. On peut y voir des «superstitions» héritées du paganisme, ou de l'islam. Elles expriment plus sûrement des structures mentales profondes. En dépit de leur caractère synchrétique, nous pensons pouvoir y déceler des expressions spécifiques de l'appartenance chrétienne, ou plus étroitement confessionnelle.

Les missions occidentales au Levant débutent dans les premières décennies du XVII^e siècle dans une atmosphère de croisade et d'attente eschatologique. Mais au même moment, une nouvelle théorie de la mission est élaborée par Grégoire XV, inspiré de quelques auteurs de son temps. Il s'agit de dégager l'évangélisation des contingences politiques, en veillant à respecter autant que possible les coutumes et les mœurs des peuples. A côté de ce grand dessein, la pensée romaine sur l'Orient chrétien s'inscrit dans la tradition de l'Union des Eglises. La référence dans ce domaine est le concile de Florence. La primauté du pape ne souffre aucune discussion, et la définition qui en est imposée en Orient va au-delà de celle qui est officiellement admise dans les Etats catholiques. Les rites orientaux sont déclarés valides et respectables. Mais comme en même temps les missions ont pour but, comme dans l'Europe chrétienne, d'extirper l'«abus» et l'«indécence», et que la supériorité du rite latin est affirmée, on ne peut s'étonner de voir surgir constamment des contradictions, et des discussions sans fin. Au XVIII^e siècle en particulier, Rome a beaucoup de mal à faire entendre sa voix, aux missionnaires latins comme aux responsables des Eglises orientales. Ces derniers sont plus ou moins contraints de s'aligner sur leurs propres fidèles, qui exigent par exemple des allègements des jeûnes, en menaçant de passer au «latinisme» s'ils ne sont pas entendus. Les luttes traditionnelles de pouvoir à l'intérieur des *tâ'ifa*-s trouvent dans ces questions des aliments idéologiques nouveaux.

Le rapport avec l'autorité politique se pose de façon universelle dans l'histoire des missions. L'exigence d'autonomie des propagandistes de la foi posée par Grégoire XV a été partout difficile à faire entrer dans les faits. La France, mis à part quelques épisodes, a renoncé à la croisade à partir de François I^{er}, en passant une alliance durable avec les Sultans. A la lutte contre l'infidèle se substitue un nouveau concept, celui de la protection. Il s'agit d'abord de protéger les Lieux Saints et les pèlerins catholiques. A partir du XVII^e siècle, cette protection est élargie aux missionnaires français du Levant, et enfin, aux catholiques orientaux. Ainsi, à l'autorité politique ottomane, un pouvoir extérieur vient se substituer parfois. Les émirs druzes puis sunnites, dans une période de montée des forces locales, servent de même de bras séculier aux responsables ecclésiastiques. A défaut de pouvoir s'en passer, Rome a accepté l'ingérence de la monarchie française dans les affaires religieuses, sans toutefois ja-

mais lui donner une reconnaissance officielle. L'utilitarisme en vogue à la fin du XVIII^e siècle fait apparaître les missions catholiques en Orient comme un élément essentiel pour la défense des intérêts politiques et économiques de la France dans la région, à un moment où s'esquissent des projets de partage colonial de l'Empire ottoman. L'idée d'une mission civilisatrice de la France et du catholicisme au Levant s'impose simultanément.

Nous avons voulu nuancer, sans le nier, le rapport généralement établi entre l'adhésion des chrétiens au catholicisme et la protection diplomatique française. Une lettre du Roi à un patriarche, lui promettant de le protéger, n'engage pas à grand'chose, et certainement pas à compromettre les bonnes relations de la monarchie avec la Porte. Le nombre de «protégés» reconnus (barataires) n'est pas très élevé. Il est vrai que chacun d'entre eux a ses propres protégés. Les plus riches des marchands sont généralement drogmans honoraires, mais leurs relations avec les «Francs», comme avec leur propre «nation», ne sont pas toujours simples. On voit d'ailleurs que leurs protections à Istanbul, ou parmi les notables locaux, comptent autant dans leur fortune que leur lien avec les marchands européens. D'autre part, nous avons mis en évidence le système qui attache une fraction des catholiques orientaux, assistés quotidiennement, à la *Terra Santa* franciscaine, organisation missionnaire latine la plus puissante et la plus riche de la région.

Mais nous pensons aussi que ces «stimulants matériels» ne peuvent à eux seuls justifier la relative éclosion du catholicisme en Orient. La recherche de la sécurité face à la maladie, la mort, les dangers de l'existence, dans une époque où le Levant est à l'écart des progrès de l'hygiène et de l'alimentation qui se manifestent en Europe, ont aussi conduit les chrétiens vers le catholicisme. Les missionnaires, et après eux, les moines orientaux, sont médecins. Les indulgences, de nouveaux saints patrons comme l'Ange Gardien ou Saint Joseph, des objets protecteurs comme les chapelets, les médailles, les images, les Agnus-Dei, viennent se substituer à des secours traditionnels, ou, plus sûrement, compléter la panoplie.

Les moyens mis en œuvre par les religieux latins pour la réforme et l'éducation des catholiques, comme pour la conversion des «hérétiques» et des «schismatiques», ne sont guère différents de ceux qui ont cours en Europe à l'époque moderne. Il faut souligner la difficulté de la prédication et des manifestations publiques par rapport aux terres de chrétienté. Le recours à la contrainte, qui tente les missionnaires, peut parfois être employé, grâce au bras temporel d'un consul français. Face à des chrétiens, et dans un monde qui tout compte fait n'est pas si distant de l'Occident, la nécessité de l'adaptation des méthodes au pays a été moins forte qu'en Chine ou au Paraguay. Nous avons cependant relevé les nombreux plaidoyers des

missionnaires en faveur de la *communicatio in ritibus* avec les chrétiens non unis, et le non respect des décrets du Saint-Office qui la condamnaient.

Il y a un paradoxe à autoriser la communication avec les «hérétiques» et les «schismatiques» tout en voulant introduire les principes du catholicisme tridentin. Il est vrai qu'il est tout aussi paradoxal de dispenser les catholiques du culte pour éviter la mixité avec les hétérodoxes. Souvent, les missionnaires se contentent d'instruire leurs fidèles dans les maisons particulières, et de leur conférer les sacrements qui ne requièrent pas un acte public. Le développement de la dévotion personnelle avec ses instruments propres (livres, images, chapelets, crucifix, voire cilice et discipline) et ses techniques particulières (oraison mentale, examen de conscience, confession auriculaire) est le principal apport de l'Occident au christianisme oriental en ce temps. Il s'agit d'un modèle de pratique religieuse plutôt citadin. Il représente une forme particulière de catholicisme, presque clandestin, dans un milieu hostile.

Le rôle des missionnaires latins dans la diffusion de la Réforme tridentine et dans les évolutions des mentalités a certainement été exagéré, sans doute en considération de la place qu'ils ont prise au Levant au XIX^e siècle. Et c'est plus particulièrement aux jésuites qu'on attribue l'œuvre des missions. Mais les capucins ont été plus actifs au XVII^e siècle. Les franciscains, présents depuis longtemps, se sont tournés très tôt vers les tâches apostoliques, et ont attiré vers eux une bonne partie des chrétiens. Nous avons vu la faiblesse de la formation linguistique des missionnaires. Leur connaissance des rites, des canons, des conceptions théologiques orientaux, est au mieux tirée des manuels romains, et pas forcément des meilleurs. Le décalage entre la formation du missionnaire de base et l'état de l'érudition orientaliste se creuse progressivement au cours des deux siècles.

L'activité des religieux latins en Syrie connaît son apogée entre 1660 et 1730. Au XVIII^e siècle, les capucins sont touchés par les problèmes d'effectifs que rencontre l'ordre en France. C'est moins le cas des religieux des autres congrégations. On note par contre une dégradation générale du climat dans leurs relations avec les Orientaux catholiques. Les débats européens, la querelle des rites, la question du jansénisme, la montée du gallicanisme en France, ne sont pas sans répercussions sur les missions du Levant.

A côté des missionnaires, il nous a paru nécessaire d'insister sur l'action d'une partie du clergé oriental comme agent culturel de l'Occident. On évoque généralement les élèves du Collège Maronite pour leur rôle d'érudits et d'enseignants des langues orientales dans l'Europe des XVII^e et XVIII^e siècles. Nous avons préféré mettre l'accent sur les anciens de ce Collège et du Collège Urbain qui sont revenus

en Orient. Les Moines Libanais maronites, les shuwayrites et salvatoriens melkites ont également été des propagandistes des dévotions latines et des enseignants pour la jeunesse pendant le XVIII^e siècle. Des prélats comme Istifân Duwayhî ou 'Abd Allâh Qarâ'alî chez les Maronites, comme Aftîmyûs Sayfî ou Maksîmûs Al-Hakîm chez les Melkites, ont été les principaux acteurs de l'*aggiornamento* de leur Eglise et de leur *tâ'ifa*. La mise en œuvre de la réforme dans un sens catholique a été pour eux entre autres une question de pouvoir. Nous avons vu Duwayhî revendiquer la juridiction sur les Maronites de Palestine, et 'Abd Allâh Qarâ'alî, auteur de manuels de droit, imposer la justice de l'Eglise à un cheikh, contre la coutume. Nous avons présenté Aftîmyûs Sayfî comme un *za'im* à la tête d'un réseau de protections et de solidarités. Maksîmûs Hakîm organise de même autour de lui et de l'ordre shuwayrite (plus ou moins contre le patriarche Tânâs) les notables et le clergé alépins. L'âpreté des luttes à la tête des Eglises unies montre que le système social traditionnel continue à fonctionner, tel que nous l'avons décrit.

Des auteurs, par une sorte de méthode régressive, ont trouvé dans l'histoire des chrétiens aux XVII^e et XVIII^e siècles les prémices du Liban constitutionnel ou du nationalisme arabe¹. Ils ont ainsi été amenés à voir, dans les groupes qui s'affrontent chez les Maronites et chez les Melkites, des progressistes et des conservateurs, les premiers étant les partisans de la Réforme tridentine. On pourrait tout aussi bien qualifier aujourd'hui de « progressistes » ceux qui se sont attachés au contraire à défendre leurs traditions face à l'incursion occidentale. De toute manière, ce schéma nous paraît réducteur. Suivant les circonstances et suivant les sujets, chacun a accepté ou rejeté certains aspects de l'innovation. Nous n'avons pas insisté sur ce thème, mais c'est la lenteur de la pénétration qui est frappante. Malgré les synodes qui se succèdent de 1580 à 1800 pour introduire la discipline tridentine dans l'Eglise maronite, ce n'est qu'au XIX^e siècle qu'elle s'applique décidément; ce n'est qu'à ce moment-là que le Concile du Mont-Liban (1736), donné généralement comme événement symbolique de la modernisation, produit réellement ses effets.

C'est pourquoi, on assiste moins à un alignement inconditionnel sur l'Occident qu'à des processus d'absorption et de synthèse. La liturgie en fournit de nombreux exemples, comme celui de la Fête-Dieu que Maksîmûs Hakîm dote d'un rituel byzantin. La peinture, comme nous l'avons vu, en fournit d'autres. C'est ainsi sans doute

¹ Iliya F. HARIK, *Politics and change in a traditional Society : Lebanon 1711-1815*, op. cit. Robert M. HADDAD, *Syrian Christians in Muslim Society. An interpretation*, Princeton, 1970, 118 p. Robert M. HADDAD, « On Melkite passage to the Unia : the case of Patriarch Cyril al-Za'im », art. cit.

qu'on pourrait expliquer l'apparent paradoxe de voir les chrétiens les plus proches de l'Occident devenir les premiers artisans de la renaissance littéraire arabe.

Une enquête poussée jusqu'à la fin du XIX^e siècle, qui nous était impossible, aurait mieux rendu compte de l'ensemble des évolutions. Il est néanmoins certain que des signes de changement des esprits apparaissent au XVIII^e siècle. Ces transformations des mentalités et des comportements vont dans le sens d'un éloignement par rapport aux coutumes, et d'une plus grande différenciation par rapport à l'environnement musulman ou non catholique. C'était du reste l'objectif des missionnaires.

Le clergé tend par exemple à se distinguer davantage des laïcs. Il renforce son autorité et son rôle dans la société. On peut évoquer à ce sujet l'éclosion des ordres religieux et le poids qu'acquièrent leurs monastères dans l'économie libanaise. On peut rappeler aussi le développement d'une justice de l'évêque, comme nous l'avons vu grâce aux registres de Yuḥannâ Al-Hilû. Les prêtres de village deviennent maîtres d'école, greffiers et témoins légaux dans les contrats. Ils sont encouragés à tenir des registres de catholicité. Le développement des fondations de messes améliore les revenus casuels d'un certain nombre d'entre eux, notamment grâce à la multiplication des autels et des célébrations. Le catholicisme tridentin renforce aussi le rôle du prêtre en insistant sur les sacrements, et en particulier sur la pratique de la confession auriculaire. Nous avons vu que la célébration du *Corpus Domini* exaltait le sacerdoce.

Mais l'idéal du prêtre célibataire ne s'impose pas, malgré la préférence que marquent pour lui les autorités romaines et les missionnaires. De même, le découpage paroissial que les conciles tentent d'introduire, avec une répartition stricte des fidèles entre les curés, ne se met pas en place. Nous avons vu que la suppression des monastères mixtes chez les Maronites donne encore lieu à des controverses en 1819. La présence des missionnaires, et l'habitude générale des évêques, des supérieurs de congrégation, et même de simples prêtres ou de cheikhs, de soumettre la moindre difficulté à la Propagande, en contestant ainsi la légitimité de l'échelon local dans la hiérarchie ecclésiastique, font obstacle aux efforts de centralisation, de meilleur contrôle sur le clergé et le peuple. Il faut dire que Rome s'est souvent prêtée à ces manœuvres, et a ainsi délégitimé le pouvoir des patriarches, et de la collégialité épiscopale, ce qui, dans l'ensemble, a préparé une assimilation plus poussée au modèle latin.

Alors qu'en Occident, on assiste à l'émergence d'un domaine profane, bien séparé du religieux, cette distinction ne s'introduit nullement en Orient. Au contraire, le rôle de l'Eglise dans la société se renforce. L'école, l'écrit, l'état-civil, la justice civile, sont confiés en exclusivité au clergé. Les alliances matrimoniales, les succes-

sions, qui étaient auparavant régies par la coutume (et parfois par la justice musulmane) sont maintenant davantage sous le contrôle de l'Eglise. Nous avons dit que le développement de la scolarisation et l'introduction de l'imprimerie n'ont pas permis à une culture profane de se développer indépendamment. Ce domaine est le monopole du clergé.

La différenciation du catholique ne s'opère pas partout au même rythme. La variété des situations, sur laquelle nous avons insisté, entre la ville (et particulièrement Alep) et la montagne libanaise, est encore une réalité actuelle. Le christianisme des régions à peuplement confessionnel homogène n'est pas tout à fait celui des régions mixtes. Une zone comme celle du Hawrân reste en dehors de tout changement. Au XIX^e siècle, elle apparaît comme une sorte de conservatoire des traditions et des coutumes.

Les progrès de l'instruction sont l'élément le plus directement visible de cette différenciation. Il n'est pas possible d'avancer une proportion d'enfants scolarisés. Mais il est évident qu'un réseau assez serré de maîtres est en place à la fin du XVIII^e siècle. Les performances de lecture et (plus rarement) d'écriture restent certainement modestes. La mémorisation des prières de base, du catéchisme, et de quelques textes comme les *Psaumes* ou l'*Imitation de Jésus-Christ* forment l'essentiel du bagage scolaire. Mais l'école inculque aussi des nouvelles normes de comportement social, des notions comme la «décence», le travail, l'honnêteté, l'organisation du temps, le respect des parents, sans compter les exercices de piété quotidienne. A côté de la lecture et de l'écriture, l'image, généralement importée, de plus en plus occidentalisée, pénètre dans les foyers, et jusque dans les rêves des chrétiens.

Les missionnaires tendent à valoriser la place de la femme dans la société, à faire tomber certains tabous, sur leur impureté, leur ignorance. Les «dévotes» rassemblées autour des prêtres latins provoquent assez souvent des réactions de résistance de la partie masculine de la population, en particulier du clergé. Les réglementations ecclésiastiques sur la tenue et le comportement des femmes à Alep peuvent s'inspirer de l'austérité post-tridentine, mais paraissent plutôt des réactions traditionnelles de méfiance envers des signes d'émancipation féminine. Il est vrai que l'Eglise défend par ailleurs la nécessité du consentement de la fille pour son mariage, et que sous l'influence du clergé, l'idée pénètre lentement dans l'esprit des chrétiens. Du moins dans le milieu des marchands alépins, on trouve des femmes alphabétisées dès le XVII^e siècle. Les progrès de l'instruction féminine s'accompagnent aussi de la diffusion de normes de comportements et de valeurs morales nouvelles, qui insistent sur la chasteté, la méfiance envers le corps, la modestie, ou même la dissimulation de sentiments jugés

peu convenables, qui fait penser aux valeurs bourgeoises du XIX^e siècle.

La dépréciation des rites traditionnels de passage comme les noces, les obsèques, n'est pas seulement menée par les Latins. Le clergé oriental y voit lui-même des traces de paganisme ou d'infidélité à expurger, et tente de « christianiser » les cérémonies. Des nouvelles formes de sociabilité se répandent, notamment à travers les associations de piété, qui connaissent leur âge d'or au XIX^e siècle. Nous avons vu le rôle qu'elles ont pu jouer dans la structuration des catholiques alépins. Elles ne rompent pas avec la recherche traditionnelle de protecteurs et de partisans, ni avec le rôle des laïcs dans l'Eglise en Orient, mais elles introduisent quelques nouveaux principes et comportements, dont la tenue d'élections à bulletin secret pourrait être le symbole.

La lecture, et plus encore l'écriture, sont des actes individuels, solitaires. Comme nous l'avons dit, le catholicisme développe les dévotions privées, les exercices répétés d'introspection, les réflexions sur soi-même. La mort chrétienne, suivie par le jugement individuel, telle qu'elle est enseignée par le clergé catholique, favorise aussi l'émergence de la personne. Mais les clauses testamentaires, le petit nombre de mariages mixtes, indiqueraient plutôt que l'individu se fonde toujours dans le groupe, que les logiques confessionnelles et les solidarités familiales l'emportent toujours sur les sentiments individuels. Il est vrai que nous n'avons que des éléments superficiels pour en juger. Mais l'observation de la réalité contemporaine laisse supposer que la liberté de l'individu est toujours confinée dans des limites étroites du groupe, confessionnel, familial ou autre. « Les individus restent éternellement en herbe » (Ahmad Beydoun)².

Cette acculturation des chrétiens au christianisme de la Réforme catholique prépare aussi à l'esprit des Lumières, et y introduit même. Si nos sources et notre problématique nous ont conduit à traiter essentiellement de l'émergence d'une minorité catholique, il va de soi que bien des points que nous avons abordés évoquent le rapport de cet Orient en général avec l'occidentalisation, et l'irruption de la Modernité. Elargissement des connaissances, incursion de l'imprimé et de l'image, progrès de la médecine, structuration du temps, remise en cause des coutumes, affirmation de l'individu, ne concernent pas seulement, sur le long terme, une petite minorité rattachée à l'Europe, mais, dans des proportions variables, toutes les composantes de la société locale.

² Ahmad BEYDOUN, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, op. cit., p. 582.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

LISTE DES ABRÉVIATIONS

ABRÉVIATIONS DES RÉFÉRENCES AUX ARCHIVES

Archives de la Congrégation «De Propaganda Fide» :

SOCCG : «Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali». L'abréviation est suivie du numéro du volume.

SC : «Scritture riferite nei Congressi». L'abréviation est suivie de la mention «SIRI», «FRANCIA», «MARONITI» ou «TERRA SANTA», puis du numéro du volume.

CP : «Congregazioni Particolari». L'abréviation est suivie du numéro du volume et de la mention «MELCHITI», «MARONITI», «SIRI».

ACTA : «Acta Sacrae Congregationis». La mention est suivie du numéro du volume et de la date de la séance (un volume par an à partir de 1651).

CLO : «Congregatio super Correctione Librorum Ecclesiae Orientalis».

UDIENZE : «Udienze di Nostro Signore».

Archives des ordres religieux à Rome :

AGCR : Archives Générales des Capucins à Rome.

AGOFM : Archives Générales des Frères Mineurs à Rome.

ARCD : Archives Romaines des Carmes Déchaux. L'abréviation est suivie du nom de la série consultée («Plut».) et du numéro du document.

ARSI : Archives Romaines de la Société de Jésus (Jésuites).

Archivio Segreto Vaticano :

ASV, MISSIONI : fonds «MISSIONI». La mention est suivie du numéro du volume et de la date de la lettre (volumes non paginés).

Biblioteca Apostolica Vaticana :

BAV, SBATH : Collection de manuscrits Paul Sbath. La mention est suivie du numéro du volume et du folio.

Archives consultées à Paris :

AN : Archives Nationales. L'abréviation est suivie par la lettre de la série et le numéro du volume.

BN : Bibliothèque Nationale. L'abréviation est suivie des mentions : *Mss.*
Fr. : Manuscrits Français; *NAF* : Nouvelles Acquisitions Françaises

A.C. *Paris* : Archives des Capucins de Paris. L'abréviation est suivie du numéro du document.

ABRÉVIATIONS DES TITRES DE REVUES ET DE DICTIONNAIRES

- A.F.H.* : *Archivum Franciscanum Historicum*
A.H.S.I. : *Archivum Historicum Societatis Iesu*
A.H.A.U.S.J. : *Annales d'histoire et d'archéologie de l'Université St Joseph*
B.E.O. : *Bulletin d'Etudes Orientales*
C.F. : *Collectanea Franciscana*
D.G.H.E. : *Dictionnaire de Géographie et d'Histoire Ecclésiastiques*
D.S. : *Dictionnaire de Spiritualité*
E.I.1 : *Encyclopédie de l'Islam*, première édition
E.I.2 : *Encyclopédie de l'Islam*, seconde édition
E.O. : *Echos d'Orient*
I.J.M.E.S. : *International Journal of Middle East Studies*
I.J.T.S. : *International Journal of Turkish Studies*
J.E.S.H.O. : *Journal of Economic and Social History of the Orient*
M.E.F.R.M. : *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen-Age Temps Modernes*
M.E.F.R.I.M. : *Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Italie et Méditerranée*
M.U.S.J. : *Mélanges de l'Université Saint Joseph*
O.C. : *Oriens Christianus*
P.O.C. : *Proche-Orient Chrétien*
R.E.I. : *Revue des Etudes Islamiques*
R.E.M.M.M. : *Revue du Monde musulman et de la Méditerranée*
R.H. : *Revue Historique*
R.H.E. : *Revue d'Histoire Ecclésiastique*
R.H.E.F. : *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*
R.H.D. : *Revue d'Histoire Diplomatique*
R.H.M. : *Revue d'Histoire des Missions*
R.H.M.C. : *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*
R.H.S. : *Revue d'Histoire de la Spiritualité*
R.O.C. : *Revue de l'Orient Chrétien*

I. LES SOURCES MANUSCRITES

1) ARCHIVES DE LA «SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE» (S.C.P.F.)

a) Série «ACTA»

La série «ACTA» se compose d'un volume par an. Elle contient le résumé des documents présentés aux cardinaux lors des Congrégations Générales, qui se tiennent une ou deux fois par mois. Elle devient plus riche avec les progrès de la bureaucratie de la Propagande. Au XVIII^e siècle, elle est très utile à consulter, car elle permet d'opérer une sélection avant de recourir aux documents originaux, qui sont trop nombreux. Le secrétaire présente aussi des résumés d'une affaire, qui se réfèrent aux documents et aux précédentes congrégations qui en ont traité, avec les renvois aux pièces conservées dans les archives.

Nous avons systématiquement dépouillé tous les volumes de 1669 à 1720, puis ceux des années 1725, 1730-1734, 1750-1754, 1757, 1761, 1766, 1767, 1771-1772, 1795-1796, 1819.

b) Série «*Scritture originali riferite nelle congregazioni generali*» (S.O.C.G.)

Les S.O.C.G sont la série de base, qui contient tous les documents originaux examinés pendant les Congrégations Générales. Elle est indispensable pour le XVII^e siècle, lorsque les pièces classées dans la série S.C. sont peu nombreuses, qu'il n'y a pas de Congrégations Particulières (C.P.) pour examiner les affaires du Levant, et que les résumés des «ACTA» sont lapidaires.

Une première série, qui est ordonnée selon un classement géographique un peu fantaisiste, va de 1622 à 1668. Nous avons dépouillé 30 des 417 volumes qu'elle contient, couvrant la période 1626 à 1668, en les choisissant d'après les mentions portées sur le registre (étant entendu qu'il y en a plusieurs sur le même volume), parfois d'après leur date,...et parfois d'après une indication d'un collègue ou de l'archiviste :

Aleppo (vol. 59, 150, 240), *Levante* (vol. 111, 112, 115), *Siria* (vol. 62, 64, 99, 104, 106, 107, 118, 120, 195, 196, 197), *Italia* (vol. 10), *Francia* (vol. 101, 105, 199), *Persia* (vol. 210), *Memoriali* (vol. 413, 417), auxquels s'ajoutent les volumes 212, 235, 241, 287, 288 et 291.

La seconde série, qui va de 1669 à la fin du XIX^e siècle, est classée chronologiquement, chaque année comprenant plusieurs volumes. Nous avons consulté ou dépouillé systématiquement 99 des 626 volumes de cette série :

419, 420, 422, 423, 424, 428, 429, 432, 434, 437, 438, 445, 447, 454, 456, 457, 459, 462, 465, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 477, 478, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 487, 488, 489, 493, 494, 495, 497, 498, 499, 500, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 513, 514, 515, 517, 518, 519, 522,

524, 525, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 534, 535, 536, 538, 539, 540, 541, 542, 544, 548, 549, 550, 551, 554, 556, 557, 559, 562, 565, 567, 568, 569, 570, 574, 575, 578, 577, 578, 579, 580, 582, 670, 743, 797.

c) *Série « Scritture riferite nei Congressi » (S.C.)*

La série S.C. comprend des documents jugés moins importants, et traités directement par les bureaux, sans en référer aux Congrégations Générales. Nous y avons dépouillé les volumes suivants :

«Francia», 3, (1848-1856) (comprend des relations des capucins d'Alep, années 1660); «Siri», 1, (1631-1773); «Maroniti», 1, (1622-1707), 2, (1708-1714), 3, (1715-1727), 4, (1728-1736); «Greci Melchiti», 1, (1683-1723), 2, (1724-1733), 3, (1734-1738), 4, 10 (1778-1799), 12 (1809-1818); «Terra Santa», 1, (1630-1676); «Collegi Varii, San Pancrazio» (1604-1884); «Collegi Varii», 45, «Maroniti» (1584-1750); «Collegi Varii», 46, «Maroniti» (1751-1848); «Missioni Miscellane», 1, 4 et 13; «Miscellane Varie», 4 et 13 (rapport d'Urbano Cerri, «*Informatione dello Stato della Religione cattolica in tutto il mondo...*»).

d) *Série « Congregazioni Particolari » (CP)*

Cette série est très riche pour le XVIII^e siècle. Elle contient des documents variés. Nous avons dépouillé les volumes :

1, «Maroniti»(1682-1709). 94, «Maroniti», 1727-1735. 95, «Maroniti», 1743. 99, «Maroniti», 1746. 136 «Maroniti», 1779. 7, «Missioni». 140, «Missioni» (1781-1787). 75, «Melchiti». 76, «Melchiti». 77, «Melchiti» (1729). 80 «Melchiti», (1733-1743). 108, «Melchiti» (1733-1750). 83, «Melchiti», (1745-1746). 28, «San Pancrazio». 2, «Status temporalis missionum».

e) *Série « Congregatio super Correctione Librorum Ecclesiae Orientalis » (CLO)*

Nous y avons consulté le vol. 8, qui contient le dossier sur le rituel de la Fête-Dieu, instauré à Alep par Maksîmûs Al-Hakîm (1737).

2) AUTRES DÉPÔTS D'ARCHIVES A ROME

a) *Archives romaines de la Compagnie de Jésus (A.R.S.I.)*

Série « Gallia » :

Lettres de missionnaires : vol. 95, I, II, III; vol. 96, I, II, III; vol. 99; vol. 100; vol. 106.

«Epistolae Generalium ad Patres extra Galliam» : vol. 39.

«Litterae Annuae provinciae Franciae ad S. Congregationem De Propaganda Fide» : vol. 113.

Série « Catalogi Triennali » :

«Lugdunum», vol. 18 II, vol. 19.

«Francia», vol. 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21.

Série « Fondo Gesuitico » :

vol. 720 II/6
 vol. 631 A «Assistentiae»
 vol. 1458 («Collegio» 87 b)

b) Archives romaines des Carmes Déchaussés (A.R.C.D.)

Nous y avons consulté une vingtaine de relations de longueur variable, datant de la seconde moitié du XVII^e siècle, et parlant de la mission d'Alep (série Plut., 245). Certains de ces documents figurent en double aux Archives Nationales.

Plut. 245 A2, 1657 et suiv., 67 p.; Plut. 245 C1, nov. 1667, 17 p.; C2, sept. 1668, 7 p.; C3, sept. 1668, 15 p.; C4, 8 p. suivi de C6, non paginé, oct. 1661 (second exemplaire : C5 et C8). Plut. 245 E3, 1669, 1670, 1671, non paginé; 1707, non paginé. Plut. 245 H, 1669-1739, non paginé. Plut. 224 G, 1658, 2 f.

c) Archives générales des Capucins à Rome (A.G.C.)

AP 5, registro Ia, 1775-1797
 A.G. 1, 2, 3, 4, chapitres généraux, statistiques, 1613 – 1747
 A.D. 106, Aleppo I-II, 1626-1834, livre premier, 216 p.

d) Archives générales des Frères Mineurs Franciscains à Rome (A.G.O.F.M.)

Terra Santa, 1774-1862, 3 / S.K.
 597, Compendia cronologica..., 1765 – 1837.

e) Archives du Collegio Urbano

VII, 1, «Registro dei nomi, cognomi, ecc... degli alunni di Propaganda Fide raccolti dal Rettore Bonvicini, 1633-1753».

VII, 2, «Registro dei nomi, cognomi, ecc...» 1767-1846.

VI, 1 : «Elenco» A E 1660-1920

II, 1 : «Liber ordinationum», 1706-1884

VIII, 1 : «Giuramenti» 1660-1787

VIII, 2 : « 1767-1830.

f) Archivio Segreto Vaticano

«Missioni», vol. 52 et 55 (non paginés).

g) Manuscrits de la Bibliothèque Vaticane

Collection Paul Sbath, composée de plus de 700 ouvrages ou recueils d'ouvrages manuscrits en arabe, provenant d'Alep :

– vol. 15, f.60r-67r, exhortation de Malâtîyûs Karma aux Melkites alépins frappés de la peste en 1636 (copie).

– vol. 131, f.48r-79r, chronique d'Alep (fin XVIII^e-début XIX^e).

– vol. 151, manuel melkite du prêtre, contenant notamment (f.202v-210r) des mandements de prélats alépins melkites du XVIII^e siècle et (f.89r-185r) l'office de la Fête-Dieu composé par Maksîmûs Al-Hakîm.

– vol. 165, commentaire de la Doctrine chrétienne (*Kitâb sharh al-ta'lim al-masîhî*) (103 f.).

– vol. 186, f.25r-28r, dévotion au Sacré-Cœur; f.29r-84r, commentaire de la grammaire arabe à destination des chrétiens, composé par Gharîghû-

ryûs Ni'mat Allâh Qudsî, évêque syrien catholique de Damas; f.127v-143v, méthode pour enseigner la Doctrine chrétienne, du même; f.144r-149r, méditations pour tous les jours de la semaine.

– vol. 356, f.192r-232v, Doctrine Chrétienne.

– vol. 453, f.31r-53r, règlement de la confrérie du Rosaire; f.53v-58v, textes officiels autorisant la Confrérie de la Vierge du Carmel à Alep (1734); f.59r-83r, même chose, à propos de la Confrérie de Notre Dame des Sept Douleurs d'Alep (1734).

– vol. 453, f.1r-30v, «Livre du vêtement de la Vierge du Carmel»; f.83r-84v, mandement de l'évêque Maksîmûs Al-Hakîm aux Alépins, à propos de la fondation d'une Confrérie de la Vierge du Carmel (11 mai 1736).

– vol. 763, 10 f., commentaire de la Doctrine chrétienne.

3) ARCHIVES CONSERVÉES EN FRANCE

Archives Nationales

Correspondance consulaire : série A.E. B I.

Alep : vol. 76 à 97 (1630-1791); Alexandrette : vol. 98 et 99 (1696-1778); Jérusalem : vol. 628 (1699-1717); St Jean d'Acre : vol. 978 à 981 (1721-1791); Seyde : vol. 1017 à 1041 (1641 à 1792, et 1806); Tripoli de Syrie : vol. 1114 à 1124 (1667-1792).

Mémoires et documents : série A.E. B III :

vol. 231 à 233 : Visites des Echelles du Levant

vol. 290 : Etats des Français et protégés résidant en Levant et Barbarie (1756-1832)

Relations concernant les missions d'Alep :

K 1344, doc. n° 39, 44, 46 . K 1346, doc. n° 10 à 15, 26. K 1374, doc. n° 3, 4, 32, 67 à 72, 75.

Lettres provenant des Carmes Déchaux d'Alep :

L 932, 2a, Alep, 1655; 2b, Alep, 1656; 3, Alep, 1658, 16 p.; 4, Alep, 1657, 10 p.; 4 bis et 4 ter, Alep, 1657.

b) Manuscrits de la Bibliothèque Nationale

«Manuscrits Français», 17881, fol. 26 à 37, «Relation d'Alep», 1658. 16158, «Levant», 1602-1643.

«Manuscrits Français», collection Moreau, 841, 842.

«Nouvelles acquisitions Françaises», 10220, 685 p.

c) Archives des Capucins de Paris (A.C.P.)

P.8, P.10, P.20, P.27.

M. 89, M.95, M.100, M 111

1191 Archives de Beyrouth, 122 p., (copie dactyl.)

4) ARCHIVES CONSERVÉES A ALEP

a) Archevêché melkite d'Alep (A.M.A.)

Rusûm al-akhawiyya al-taqawiyya li-l-Akhawât al-'âbidât al-'â'ishât fî-l-'âlam bi madîna ḥalab al-mu'assasa taḥta kanaf al-wardiyya al-muqaddasa, n° 508, non paginé.

Fard 'akhawiyya khuṭba al-'adhrâ', n° 520, 24 p. non numér.

Ṣûra rusûm 'akhawiyya al-'uzbân bi Ḥalab, n° 518, non paginé.

Khulâṣa ta'rîkh 'akhawiyya al-bishâra li-tâ'ifa al-rûm al-kâthûlîkiyya bi Ḥalab mundhu bid' ta'sîsihâ fî hâdhihi-l-madîna li-ta'rîkhihâ, n° 519, 32 p. numérotées, 1^{re} août 1880.

Abyât li-ṣalât al-Wardiyya wa sayyida al-Karmal wa li-takrîs al-sham' fî (îd 2. shabbât...li-l-muṭrân Maksîmûs Ḥakîm, n° 417 et n° 250.

b) Archevêché maronite d'Alep

«Akhawiyya 'intiḳâl al-'adhrâ li-l-'uzbân» (Règlement de la confrérie de l'Assomption des célibataires), n° 835, 38 folios, 1788.

Registre des baptêmes (copie de 1922, original karshûnî), 1666-1925, 1081 p.

c) Fondation Georges et Mathilde Salem

Cette fondation a recueilli la partie de la collection Paul Sbath qui n'a pas été versée au Vatican (plus de 700 ouvrages ou recueils d'ouvrages).

Abrégé sur le Scapulaire du Carmel, sans titre, n° 827, non paginé.

Règlement de la congrégation du Rosaire pour les dames (1794), n° 829, 1794, 206 pages.

Règlement du Tiers-Ordre franciscain, n° 1217, non paginé.

d) Archevêché arménien catholique

Waqâ'i' akhawiyya al-'uzbân al-arman, registre 1, 1752-1832

Bayân shurûṭ al-akhawiyya al-multajiyya taḥta katif sayyidatnâ Maryam al-'udhrâ' al-mushtamila 'alâ ḥifḏh al-îmân al-maqdis al-katûlîkî wa ḥimâyihi, registre 2.

e) Archives de la paroisse latine

Libro parochiale, Vol. 1, 1573-1700 (circiter), Vol. 2, 1627-1729 (circiter).

II. LES SOURCES PUBLIÉES

1) PUBLICATIONS DE SOURCES ARABES

AYNTURINI (Antûnyûs Abî Khaṭâr Al-), «Mukhtaṣar ta'rîkh jabal Lubnân», édit. Ighnâtyûs Tannûs Al-Khûrî, *Al-Mashriq*, 1952, p. 161-184, p. 309-334, p. 433-446, p. 525-570; 1953, p. 26-65, p. 172-206.

BAKHKHASH (Na'ûm), *Akhbâr Ḥalab*, édit. Yûsuf QUSHAQJI, T.1, Alep, 1985, 386 p.; T.2, Alep, 1987, 501 p.

BASHA (Qisṭanîn), *Ta'rîkh tâ'ifa al-Rûm al-malakiyya wa ruhbân al-mukhalliṣiyya*, Saïda, 1938, 520 p.

- BATTISTA (Antonio), BAGATTI (Bellarmino) (édit.), «*Historia Iosephi Fabri Lignarii*». *Edizione critica del testo arabo e ricerche sulla sua origine*, Jérusalem, 1978, 288 p.
- BAUMSTARK (Anton), (édit.), «Eine arabische Palästinabeschreibung spätestens des 16. Jahrhunderts», *O. C.*, 6, 1906, p. 238-299.
- BLAYBAL (BLEIBEL) (Louis), *Ta'riḫ al-ruhbâniyya al-lubnâniyya al-mârûniyya*, Le Caire, T.1, 1924, 464 p., T.2, 1925, 408 p.
- BRAYK (BREIK) (Mikhâ'il), *Ta'riḫ bilâd al-Shâm*, édit. Q. AL-BASHA, Harissa, 1930, 160 p.
- BUSSE (Heribert) (édit.), *Die Reise des 'Abd al Ghanî an Nâbulusî durch den Libanon*, Beyrouth, 1971, 133 p.
- DIK (Ighnâtiyûs) (édit.), «Al-Khûrî Bâsiliyûs Shamma', 1854-1935», *Nashra Ibrishiyya Ḥalab li-l-Rûm al-kathûlik*, 1989, 3-4, p. 36-48.
- DUWAYHI (Istifân Al-), «Le candélabre des Saints Mystères», (trad. franç.), dans Youakim MOUBARAC (édit.), *Pentalogie antiochienne / Domaine maronite*, Beyrouth, 1984, T.1, vol.1, p. 23-106.
- DUWAYHI (Istifân Al-), «Traité des Anaphores», (trad. franç.), dans Youakim MOUBARAC (édit.), *Pentalogie antiochienne / Domaine maronite*, Beyrouth, 1984, T.4, p. 3-23.
- DUWAYHI (Istifân Al-), «Histoire des élèves du Collège Maronite de Rome», (trad. franç.), dans Youakim MOUBARAC (édit.), *Pentalogie antiochienne / Domaine maronite*, Beyrouth, 1984, T.I, 1, p. 569-585. Texte arabe dans *Al-Mashriq*, 1923, p. 118-134.
- DUWAYHI (Istifân Al-), *Liber brevis explicationis de Maronitarum origine eorumque perpetua orthodoxia et salute ab omni haeresi et superstitione*, édit. B. FAHD, Jounié, 1974, T. 1 : 130 p. lat., 262 p. arabes, T.2 : 282 p. lat., 464 p. arabes.
- DUWAYHI (Istifân Al-), *Ta'riḫ al-Azmina (1095-1699)*, édit. F. TAWTAL (TAOUTEL), *Al-Mashriq*, 44, 1950, Beyrouth, 1951, 437 p.
- DUWAYHI (Istifân Al-), *Ta'riḫ al-tâ'ifa al-mârûniyya*, édit. R. AL-SHARTUNI, Beyrouth, 1890, 472 p.
- FAHD (Buṭrus) (édit.), *Paroles de Sœur Hindie Ajayme Alepine et sa biographie*, Jounié, 1972, 279 p. (en arabe).
- FAHD (Buṭrus), «Al baṭryark Sim'ân 'Awwâd wa majâmi'uhu al-thalâtha», *Al-Manâra*, 1983, p. 107-120.
- FAHD (Buṭrus), *Ta'riḫ al-ruhbâniyya al-mârûniyya bifar'ayhâ al-ḥalabî wa-l-lubnânî*, 8 T., Jounié, 1963-1973.
- FAHD (FAHED) (Buṭrus) (édit.), *Kitâb al-Hudâ*, Alep, 1935, 416 p.
- FARḤAT (Jarmânûs), *Office de la Fête-Dieu selon le rite syro-maronite*, trad. arabe et franç. : P. HOBEIKA, 1914, 132 p.
- FEGHALI (Joseph), *Histoire du droit de l'Eglise maronite*, Paris, 1962, 377 p.
- FREIJATE (Fâiz) (édit.), «Al-baṭryark Athanâsyûs Dabbâs bi-qalam al-muṭrân Jarmânûs Farḥât», *Al-Waḥda fî-l-'Imân*, 1974, 3, p. 202-207.
- FREIJATE (Fâiz) (édit.), «Al-muṭrân Aftîmiûs Ṣayfî bi-qalam Jarmânûs Farḥât», *Al-Waḥda fî-l-'Imân*, 1974, 2, p. 109-115.
- HALABI (Bûlus Al-), *Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche*, édit. arabe et traduction franç. (incomplètes) par B. RADU, *Patrologia Orientalis*, XXII, Paris, p. 3-200, 1930, XXIV, Paris, 1933, p. 441-604, XXVI, Paris,

- 1933, p. 603-717. Edit. arabe (incomplète) par Q. AL-BASHA, «Safrā al-baṭryark Makāryūs al-Ḥalabī bi-qalam waladihi al-shammās Būlus», *Al-Masarra*, 1912-1913, 1913-1914, *passim*.
- KALZI (Lâwundîyūs) (édit.), «Athar ta'rîkhî li-l-baṭryark Aftîmyūs Al-Ḥama-wî», *Al-Masarra*, 1934, 7, p. 408-413.
- KALZI (Lâwundîyūs) (édit.), «Hayât al-baṭryark Aftîmyūs Karma al-Antâkî al-Ḥalabî bi-qalam tilmîdhihi al-baṭryark Makāryūs al-Ḥalabî», *Al-Masarra*, 1913, p. 41-47.
- KALZI (Lâwundîyūs), «Dayr al-malâk Mikhâ'il», *Al-Masarra*, 8, 1921, p. 368-375.
- KARAMA (Rufâ'il), *Maṣâdir ta'rîkhiyya fî ḥawâdith Lubnân wa Sûriyya*, 1745-1800, édit. Basîlyūs Qattân, Beyrouth, 1929, 172 p.
- LAOUST (Henri) (trad.), *Les gouverneurs de Damas sous les Mamlouks et les premiers Ottomans*, Damas, 1952, 288 p.
- LEBEDEW (Olga de) (trad.), *Récits de voyages d'un Arabe*, offert aux Membres du XIII^e Congrès International des Orientalistes à Hambourg, Saint-Pétersbourg, 1902, 106 p.
- LEY (Edmond) (trad.), «Autobiographie du patriarche Ignace-Michel Djaroué», *R.O.C.*, VI, 1901, p. 379-401.
- MAHFOUD (Pierre) (trad.), *Joseph Simon Assimani et la célébration du Concile libanais maronite de 1736*, Rome, 1965, 116 p.
- MANASH (Jurjus) (édit.), «Risâla Maksîmūs Al-Ḥakîm», *Al-Mashriq*, 16, 1913, p. 345-351.
- MARFUSH (Ibrahîm) (édit.), «Majmu' Dayr Hrâsh wa-l-majâmi' al-mârûniyya», *Al-Mashriq*, 6, 1903, p. 888-897.
- MAS'AD (Būlus) et KHAZIN (Nasîb Wuhayba Al-) (édit.), *Al-Uṣûl al-ta'rîkhiyya*, Achkouth (Liban), T.1, s.d., 671 p.; T.2, s.d., 670 p.; T.3, 1958, 662 p.
- MOUBARAC (Youakim), *Pentalogie antiochienne / Domaine maronite*, Beyrouth, 1984, T.1, vol. 1 et vol. 2, 1314 p.; T.2, vol. 1 et vol. 2, 915 p.; T.3, 776 p.; T.4, 441 p., T.5, 758 p.
- QAR'ALI (Būlus) (édit.), «Manshûr baṭryarkî qadîm», *Al-Majalla Al-Sûriyya*, Miṣr Al-Jadîd, 4, 6, 1929, p. 374-378.
- QAR'ALI (Būlus) (édit.), «Manshûrân li-l-baṭryark Athanâsyūs Dabbâs wa-l-muṭrân Ighnâtyūs Karbûs», *Al-Majalla Al-Sûriyya*, Miṣr Al-Jadîd, 1928, 1, p. 6-8; 2, p. 77-79.
- QARA'ALI ('Abd Allâh), *Kitâb mukhtaṣar al-sharî'a*, Paul MASSAD (édit.), Beyrouth, 1959, 158 p.
- RABBAṬ (RABBATH) (Antoine) (édit.), «Sîrat al-ḥibr al-ṭayyib al-dhikr 'Abd Allâh Qarâ'alî al-ḥalabî...katabahâ tilmîdhuhu ...al-ab Tûmâ Al-Bûdî...», *Al-Mashriq*, XIV, 1907, p. 625-635, 730-738, 798-805.
- RUSTUM (Asad), BOUSTANY (Fouad E.) (édit.), *Le Liban à l'époque des émirs Chéhab*, (en arabe), 3. T., Beyrouth, 1969.
- ṢABBAGH (Mikhâ'il), *Ta'rîkh al-shaykh Dâhir al-'Umar al-Zaydânî*, édit. Q. BASHA, Harissa, s.d., 184 p.
- ṢAFADI (Ahmad al-Ḥalidi al-), *Le Liban à l'époque de Fakhreddin*, (en arabe), édit. Asad RUSTUM, Fouad E. BOUSTANY, Beyrouth, 1969, 280 p.

- SHAYKHU (Louis) (CHEIKHO), «'îd al-qiddîsa Barbâra fî Sûriyya», *Al-Mashriq*, 1, 1898, p. 1131-1135. Même sujet, (suite), sans titre, *Al-Mashriq*, 12, 1909, p. 952-957.
- SHAYKHU (Louis) (CHEIKHO), «Madiha rajul Allâh», *Al-Mashriq*, 8, 1905, p. 650-658.
- SHIDYAO (Tannus), *Kitâb Akhbâr al-'a'yân fî Jabal Lubnân*, édit. Fouad E. BOUSTANY, 2 T., Beyrouth, 1970.
- TAWTAL (TAOUTEL) (Ferdinand), «Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab», *Al-Mashriq*, 41, 1947, p. 249-270; 42, 1948, p. 215-241 et p. 371-412; 50, 1956, p. 641-686; 51, 1957, p. 325-359; 52, 1958, p. 156-187.
- TAWTAL (TAOUTEL) (Ferdinand), *Wathâ'iq ta'rîkhiyya 'an Ḥalab*, T.1 (1606-1827), Beyrouth, 1958, 147 p.
- ZAYYAT (Ḥabîb), «Al-'Akh Mâryâ Khabbiyya al-yasû'î», *Al-Masarra*, 1935, 21, p. 501-508.
- ZAYYAT (Ḥabîb), *Khabâyâ al-zawâyâ min ta'rîkh Saydnâyâ*, Harissa, 1932, 296 p.
- ZIYYADA (Yûsuf) (édit.), «Al-qism al-thâlith fî-l-wathâ'iq al-ta'rîkhiyya al-muta'alliqa bi-niyâba al-muṭrân Yuḥannâ al-Hilû 'alâ ibrihiyya Şûr wa Saydâ'», *Al-Manâra*, 1, 1930, p. 222-223, 277-284, 350-357, 444-451, 512-519, 611-618, 757-762, 911-917; 2, 1931, p. 97-102, 197-202, 263-270, 764-768.

2) PUBLICATIONS DE TEXTES ECCLÉSIASTIQUES RÉGLEMENTAIRES

- ABBOUD GOSTAOUI ('ABBUD AL-GHUSTAWI) (Paolo), *Relazioni della Nazione maronita colla Santa Sede nel Secolo XVIII*, Beyrouth, 1909, 2 vol., 628 p. (ital.), 631 p. (arabe).
- ANAÏSSI (Tobia), *Bullarium Maronitarum*, Rome, 1911, 576 p.
- ANAÏSSI (Tobia), *Collectio Documentorum Maronitarum*, Livourne, 1921, 217 p.
- CLERCQ (Charles de), *Conciles des Orientaux catholiques 1575-1849*, dans HEFELE-LECLERCQ (direct.), *Histoire des Conciles*, T.XI, 1, Paris, 1949, 492 p.
- Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta Instructiones Rescripta pro Apostolicis Missionibus*, Rome, 1907, vol. 1 (1622-1866); vol. 2 (1867-1906).
- DIB (Pierre), *Quelques documents pour servir à l'histoire des Maronites*, Paris, 1945, 43 p.
- LEMMENS (Leonhard) (édit.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, in G. GOLUBOVITCH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, série 2, T.1, Quaracchi, 1921, 429 p., T.2, Quaracchi, 1922, 333 p.
- MANSI (Ioannes Dominicus) (dir.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, T.46, *Sinodi Melchitarum, 1716-1902*, Paris, 1911, 1346 col.
- MARTINIS (Raphaël de) (édit.), *Iuris Pontificis de Propaganda Fide Pars Prima complectens Bullas Brevia Acta S.S. a Congregationis institutione...*, 8

vol., Rome, 1888-1907. (Les quatre premiers volumes concernent les XVII^e et XVIII^e siècles.)

...*Pars secunda complectens Decreta Instructiones Encyclicas Literas etc.* Rome, 1909.

MICHEL (A.), *Les décrets du Concile de Trente*, dans HEFELE-LECLECO (direct.) *Histoire des Conciles*, T.X, vol.1, Paris, 1938, 641 p.

Monita ad missionarios S. Congregationis De Propaganda Fide...., Rome, 1667, 285 p. Traduction française : *Instructions aux Missionnaires de la S.C. de la Propagande. Traduites par un Missionnaire de la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (Scheut)*, Bruxelles, 1921, 298 p.

Synodus Libanensis (Luwaiza, 1736). *Al-majma' al-lubnânî*, Jounié, 1900, Partie 1, 48 p., Partie 2, 562 p., Partie 3, 218 p. (arabe).

3) PUBLICATIONS DE TEXTES DE MISSIONNAIRES

ALEXANDRE DE RENNES, *De aliquibus missionibus fratrum minorum capuccinorum in Oriente relatio inedita 1644-1647*, Rome, 1927.

AMBROSIUS A SANTA THERESA (édit.), *Chronica Bassorensis Missionis Carmelitarum Discalceatorum annis 1733-1778*, Rome, 1934, 105 p.

ARCE (Agustin), *Miscelanea de Tierra Santa. Estudios criticos y documentos*, T.2, Jérusalem, 1973, 436 p.

ARCE (Agustin), «Dichas y desdichas de Gaetano Potestà de Palermo Custodio de Tierra Santa de 1706 a 1709», *A.F.H.*, 74, 1981, p. 265-319.

AVRIL (Adolphe d') (trad.), *Une mission religieuse en Orient au seizième siècle. Relation adressée à Sixte-Quint par l'évêque de Sidon*, Paris, 1866, 45 p.

BARBARIGO (Gregorio), *Lettere inedite del Beato Gregorio Barbarigo a Giulio Giustinian*, Padoue, 1932, 103 p.

BARCENA DELLA FUENTE (Emilio), *Cien anos de Christianismo Mediorienta : 1632-1732. en los escritos ineditos de Andres de Montoya O.F.M. (1674-1734)*, Le Caire, 1989, 309 p.

CASTELLANI (Eutimio) (édit.), *Atti del Rev. Padre Lorenzo Cozza*, in G. GOLUBOVITCH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, série 2, Quaracchi, 1924, T.4, 451 p.; T.5, 498 p.

CARALI (Paul), «Il Libano nel 1643. Relazione del P.Tommaso Vitale da Monte Regale», *La revue patriarcale*, 10, 1935, p. 1-33, p. 3-25 (trad. arabe).

CARAYON (Auguste) (édit.), *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople*, Paris, Poitiers, 1864, 288 p.

CAVALLON (Teodoro) (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Francesco da Serino*, in G. GOLUBOVITCH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, série 2, Quaracchi, 1939, T.11, 323 p., T.12, 347 p.

Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVII and XVIII. Centuries, 2 T., Londres, 1939.

COUSSA (Acace) (Akâkyûs Kûsâ) (édit.), *Les martyrs d'Alep (Shuhadâ' Halab)*, (arabe, français et italien), Harissa, 1933, 217 p.

DU CLOU (Léonard), *Itinerarium breve Terrae Sanctae*, MARCELLINO DA CIVEZZA (édit.), Florence, 1891, 252 p.

GIUSEPPE ANTONIO DA MILANO, *In Giudea e Galilea (1764-1778)*, *Ricordi*, MARCELLINO DA CIVEZZA (édit.), Florence, 1896, 311 p.

- GOLUBOVITCH (Girolamo) (édit.), *Croniche o annali di Terra Santa del Padre Verniero di Montepeloso*, in G. GOLUBOVITCH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, série 2, T.6, Quaracchi, 1929, 383 p.; T.7, 1930, 383 p.; T.8, 1930, 352 p.; T.9, 1936, 189 p.; T.10, 1936, 371 p.
- IGNACE DE LOYOLA, *Ecrits*, Paris, 1991, 1109 p.
- IGNAZIO DA SEGGIANO, «Documenti inediti sull'apostolato dei minori cappuccini nel Vicino Oriente 1623-1683», *C.F.*, 18, 1948, p. 118-244.
- KURI (Sami) (édit.), *Monumenta Proximi-Orientis*, vol. 1, (1523-1583), Rome, 1989, 483 p.
- KURI (Sami) (édit.), *Une histoire du Liban à travers les archives des jésuites, 1816-1845*, Beyrouth, 1985, 595 p.
- LAURENT (Victor), «Archives du couvent St Benoît à Constantinople», *L'Unité de l'Eglise*, 65, 1934, p. 251-254.
- LAURENT (Victor), «L'âge d'or des missions latines en Orient XVII^e-XVIII^e siècles», *L'Unité de l'Eglise*, 69, 1934, p. 380-384.
- LEGRAND (Emile) (édit.), *Relation inédite de l'établissement des PP. de la Compagnie de Jésus en Levant*, Paris, 1869, 58 p.
- LEMMENS (Leonhard) (édit.), *Collectanea Terrae Sanctae*, in G. GOLUBOVITCH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, série 2, T.14, Quaracchi, 1933, 334 p.
- «Lettre du P. Kersanté au R.P. Supérieur de la Mission, Damath-el-Ouliah (Hauran), 11 avril 1887», *Lettres de Mold*, IV, 1887, p. 128-139.
- MAUZAIZE (Jean), «Lettre inédite d'un frère mineur Gardien du couvent de Bethléem (1660)», *A. F. H.*, 74, 1981, p. 230-264.
- MENCHERINI (Saturnino) (édit.), *Gli annali di Terra Santa del P. Antonio Cereelli e bibliografia di Terra Santa*, Quaracchi, 1918, 724 p.
- OLIGER (Livario) (édit.), *Vita e diarii del Card. Lorenzo Cozza*, in G. GOLUBOVITCH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, série 2, T.3, Quaracchi, 1925, 387 p.
- PACIFIQUE DE PROVINS, *Le voyage de Perse et brève relation du voyage des îles de l'Amérique*, GODEFROY DE PARIS, HILAIRE DE WINGENE (édit.), Assise, 1939, 271 p., 48 p. et 82 p. (Edition du *Voyage de Perse* : Paris, 1631, 415 p.)
- PIANA (Celestino), «Le relazioni della Custodia di Terra Santa con la Chiesa orientale negli anni 1762-1767», *A. F.H.*, XXXVII, 1944, p. 48-87.
- POGGI (Vincenzo), «Il Libano di Padre Nacchi», *Documenta Missionalia*, 16, Rome, 1982, p. 107-131.
- POGGI (Vincenzo), «I Drusi di Padre Nacchi», in *La bisaccia dello sheikh*, Venise, 1981, p. 141-152.
- POGGI (Vincenzo), «Da Livorno a Costantinopoli. Edizione di lettera di Antonio Nacchi, S.J. (1666-1746)», in *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, Napoli, 1984, p. 683-726.
- RABBATH (Antoine), *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, Paris, Londres, Leipzig, T.1, 1905, 668 p., T.2, 1910, 644 p.
- RONCAGLIA (Martiniano), «Materiali per la Storia del Convento di Terra Santa in Aleppo», *Studia Orientalia, Collectanea*, Le Caire, T.1, 1956, p. 145-153, T.2, 1957, p. 70-83.

- SERENA (Sebastiano), «Il cardinale Gregorio Barbarigo e l'Oriente», *Atti della XXVI riunione della Società Italiana per il Progresso delle Scienze*, Rome, 1938, XVI, 24 p.
- SICARD (Claude), *Oeuvres*, M. MARTIN (édit.), 3.T., Le Caire, 1982.
- THOMAS A JESU, *De procuranda Salute omnium gentium*, Rome, 1940, 330 p. (1^{ère} édition : Anvers, 1613, 926 p.)

4) PUBLICATIONS DE SOURCES DIPLOMATIQUES

- BERCHET (Guglielmo), *Relazioni dei Consoli Veneti nella Siria (1574-1628)*, Turin, 1866, 166 p.
- CARALI (Paolo), *Fakhr ad-Dîn II principe del Libano e la corte di Toscana, 1605-1635*, Rome, 1936, 489 p.
- GOLUBOVITCH (Girolamo), «La questione dei Luoghi santi nel periodo degli anni 1620-1638. Nuovi documenti dall'incarto dell'ambasciatore Filippo di Harlay», *A.H.F.*, 14, 1921, p. 209-242, p. 461-497.
- ISMAIL (Adel), CHEBLI (Maurice), *Histoire du Liban. Documents diplomatiques et consulaires. Première partie : les sources françaises*, T.1, Consulat de Seyde 1670-1735, Beyrouth, 1975, 415 p. T.2, Consulat de Seyde 1735-1784, 473 p. T.3, Consulat de Seyde 1785-1822 et Consulat de Tripoli 1704-1762, 471 p. T.4, Consulat de Tripoli 1769-1815, Beyrouth, 1976, 479 p.
- NORADOUNGHIAN (Gabriel Effendi), *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman*, 4 T.; T.1 (1300-1789), Paris, Leipzig, Neuchâtel, 1897, 412 p.
- SCHEFER (Charles), *Mémoire historique sur l'ambassade de France à Constantinople par le marquis de Bonnac*, Paris, 1894, 287 p.
- TESTA (Ignace de), *Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les Puissances étrangères depuis le premier traité conclu en 1536...*, 9 T., Paris, 1864-1898.

5) RÉCITS DE VOYAGES ET OUVRAGES ORIENTALISTES (XVII^e-XIX^e SIÈCLES)

- ARVIEUX (Laurent d'), *Mémoires du Chevalier d'Arvieux contenant ses voyages à Constantinople, dans l'Asie, la Syrie, en Palestine, l'Egypte et la Barbarie*, J.B. LABAT édit., 6 vol., Paris, 1735.
- BESSON (Joseph), *La Syrie Sainte ou la mission de Jésus et des Pères de la Compagnie de Jésus en Syrie*, Paris, 1660, 259 p.
- BOUCHER (Jean), *Le bouquet sacré ou le voyage de la Terre Sainte*, Lyon, 1682, 481 p. (1^{ère} édition : Paris, 1620).
- CAROLUS FRANCISCUS A BRENO, *Epitome manualis missionariorum orientalium ob admodum R.P.F. Carolo Francisco a Breno... nunc vero in compendium redacti et in quattuor partes divisi*, Rome, 1736, vol. 1, 366 p.; vol. 2, 415 p.; vol.3, 391 p.; vol.4, 360 p.
- DANDINI (Jérôme), *Voyage du Mont Liban*, trad. de Richard SIMON, Paris, 1685, 356 p.
- FEBVRE (Michel), *L'état présent de la Turquie*, Paris, 1675, 450 p.

- FEBVRE (Michel), *Specchio o vero descrizione della Turchia*, Florence, 1674, (2e édit.), 184 p.
- FEBVRE (Michel), *Théâtre de la Turquie*, Paris, 1682, 558 p.
- GIAMBATTISTA DI SAN ALESSIO, *Compendio istorico dello stato antico, e moderno del Carmelo*, Torino, 1780, 392 p.
- GUYS (Henri), *Relation d'un séjour de plusieurs années à Beyrout et dans le Liban*, Paris, 1847, T. 1, 407 p., T.2, 364 p.
- HORN (Eleazar), *Ichonographiae locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae... 1725-1744*, G. Golubovitch édit., Rome, 1902, 301 p.
- LE QUIEN (Michel), *Oriens Christianus*, 3 vol., Paris, 1740.
- Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères, Mémoires du Levant*, Nouv. édit., Paris, 1780, T.1, 453 p., T.2, 483 p., T. 5, 534 p. reprise des *Nouveaux mémoires des missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, Paris, 1727, 8 vol. (autre édition : Lyon, 1819).
- LUCAS (Paul), *Voyage du Sieur Paul Lucas au Levant*, nouvelle édition, Paris, 1731, 494 p.
- LUCAS (Paul), *Voyage du Sieur Paul Lucas fait en 1714 par ordre de Louis XIV dans la Turquie, l'Asie, ...*, 3 T., Rouen, 1719.
- MAGRI (Domenico), *Breve racconto del viaggio al Monte Libano*, Rome, 1655, 52 p.
- MARITI (Giovanni), *Istoria dello stato presente della città di Gerusalemme*, Livourne, 1790, 238 p.
- MARITI (Giovanni), *Istoria di Faccardino Grand-Emir dei Drusi*, Livourne, 1787, 291 p.
- MARITI (Giovanni), *Voyages dans l'isle de Chypre, la Syrie et la Palestine avec l'histoire générale du Levant*, Neuwied, 1791, T.2, 423 p.
- MAUNDRELL (Henry), *A Journey from Aleppo to Jerusalem*, 1697, Londres, 1810, 510 p.
- NAU (Michel), *L'Etat présent de la religion mahométane contenant les choses les plus curieuses qui regardent Mahomet, et l'établissement de sa secte...*, Paris, 1684, T.1, 252 p.; T.2, 240 p.
- NAU (Michel), *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, Paris, 1744, 661 p., (1^{ère} édit.: 1678).
- PHILIPPUS A SANCTAE TRINITATE, *Itinerarium orientale*, Lyon, 1652, 592 p. (autre édit. : Venise, 1676, 623 p.)
- POCOCKE (Richard), *Voyages de Richard Pococke en Orient, dans l'Egypte, l'Arabie, la Palestine, la Syrie,...*, 6 vol., trad. de l'anglais, Neuchâtel, 1773.
- QUARESMIUS (Franciscus), *Historica Theologica et Moralis Terrae Sanctae elucidatio*, 2 T, Venise, 1881, T.1, 893 p., T.2, 761 p. (Autre édition : Anvers, 1634).
- RIGORDI (François), *Pérégrinations du P. François Rigordi S.J.*, nouv. édit. A. Carayon, Paris, 1874, 70 p.
- ROGER (Eugène), *La Terre Sainte, ou description topographique très particulière des Saints Lieux et de la Terre de Promission*, Paris, 1646, 440 p.
- ROQUE (Jean de la), *Voyage de Syrie et du Mont Liban*, Paris, 1722, T.1, 347 p., T.2, 321 p.

- ROQUE (Jean de la), *Voyage dans la Palestine, vers le Grand Emir, Chef des Princes Arabes...*, Amsterdam, 1718, 342 p.
- RUSSEL (Alexander), *Naturgeschichte von Aleppo*, trad. allem., Göttingen, 1797, T.1, 440 p., T.2, 616 p.
- SIMON (Richard) (MONI, pseudon.), *Histoire critique de la Creance et des coutumes des Nations du Levant*, Francfort, 1684, 231 p.
- TAVERNIER (Jean-Baptiste), *Les six voyages de J.B. Tavernier, écuyer, baron d'Aubonne, en Turquie, en Perse et aux Indes*, Paris, 1679, T.1, 782 p., T.2, 616 p.
- TERZI (Biagio), *Siria sacra. Descriptione historico-geografica, cronologico-topografica delle due Chiese patriarcali Antiochia e Gerusalemme*, Rome, 1695, 440 p. (autre édition : Rome, 1719, 448 p.)
- THEVENOT (Jean), *Voyages en Europe, Asie et Afrique*, (3^e édit.), 5 T., Amsterdam, 1727.
- VALLE (Pietro della), *Les fameux voyages de Pietro della Valle gentilhomme romain*, Paris, 1664, T.1, 288 p., T.2, 622 p.
- VOLNEY (Constantin François), *Voyage en Syrie et en Egypte pendant les années 1783, 1784, 1785*, Paris, 1825, T.1, 436 p.; T.2, 447 p. Nouvelle édition : Paris, 1959, 425 p.

III. BIBLIOGRAPHIE

1) RÉPERTOIRES ET CATALOGUES

- ASSEMANI (Giuseppe Simonio), *Bibliothecae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, vol.2 et 3, Rome, 1758-1759.
- CODIGNOLA (Luca), *Guide des documents relatifs à l'Amérique du Nord française et anglaise dans les archives de la Sacrée Congrégation de la Propagande (1622-1799)*, Ottawa, 1990, 252 p.
- CRESTI (Federico), *Documenti sul Maghreb dal XVII al XIX secolo. Archivio Storico della Congregazione «De Propaganda Fide»*, Pérouse, 1988, 387 p.
- HOBERG (Hermann), «Der Fonds Missioni der Vatikanischen Archivs», *Euntes Docete*, XXI, 1968, p. 97-107.
- KOWALSKY (Nicola), METZLER (Joseph), *Inventory of the Historical Archives of the Congregation for the Evangelization of Peoples or «De Propaganda Fide»*, 3^e édit., Rome, 1988, 170 p.
- LAMALLE (Edmond), «La documentation d'histoire missionnaire dans le Fondo Gesuitico aux archives romaines de la Compagnie de Jésus», *Euntes Docete*, XXI, 1968, p. 131-176.
- PASZTOR (Lajos), *Guida delle Fonti per la Storia dell'America Latina*, Rome, 1970, 665 p.
- SBATH (Paul), *Al-Fihris (catalogue de Manuscrits Arabes)*, Le Caire, T.1, 1938, 144 p.; T.2, 1939, 204 p.; T.3, 1940, 82 p.

SBATH (Paul), *Bibliothèque de manuscrits*, Le Caire, 1928, T.1, 204 p.; T.2, 146 p.

TISSERANT (Eugène), «Inventaire sommaire des manuscrits arabes du fonds Borgia à la Bibliothèque Vaticane», extrait des *Miscellanea Francesco Ehrle*, vol.V, Rome, 1924, p. 1-34.

2) HISTOIRE DE L'EUROPE ET DU CHRISTIANISME OCCIDENTAL

Généralités

ARIES (Philippe), *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Age à nos jours*, Paris, 1977, 237 p.

CHALINE (Jean-Pierre), «Structures de sociabilité et stratégies familiales», dans *Aux sources de la Puissance : Sociabilité et Parenté*, Actes du Colloque de Rouen, 12-13 novembre 1987, Rouen, 1989, p. 127-134.

CHARTIER (Roger) (direct.), *Les usages de l'imprimé*, Paris, 1987, 446 p.

CHARTIER (Roger), «Le monde comme représentation», *Annales E.S.C.*, nov-déc. 1989, 6, p. 1505-1520.

FURET (François), OZOUF (Jacques), *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, 1977, T.1, 390 p., T.2, 379 p.

LANGLOIS (Claude), «Substitution des structures de sociabilité aux structures de parenté», dans *Aux sources de la Puissance : Sociabilité et Parenté*, Actes du Colloque de Rouen, 12-13 novembre 1987, Rouen, 1989, p. 73-80.

La découverte de la France au XVII^e siècle, 9^e colloque de Marseille, janv. 1979, Paris, 1980, 544 p.

LEVI (Giovanni), *Le pouvoir au village*, Paris, 1989, 230 p.

MUCHEMBLED (Robert), «Pour une histoire des gestes (XVI^e-XVIII^e siècles)», *R.H.M.C.*, XXXIV, janv.-mars 1987, p. 87-101.

SALLMANN (Jean-Michel), «Les niveaux d'alphabétisation en Italie au XIX^e siècle», *M.E.F.R.I.M.*, 101, 1989, 1, p. 183-337.

SONNET (Martine), «La lecture dans les petites écoles», *XVIII^e Siècle*, 18, 1986, p. 33-43.

Connaissances géographiques

ATKINSON (Geoffroy), *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris, 1935, 502 p.

BALAGNA (Josée), *L'imprimerie arabe en Occident (XVI^e-XVII^e et XVIII^e siècles)*, Paris, 1984, 153 p.

BIDAUX (Michel), «Culture et découverte dans les Relations Jésuites», *XVII^e siècle*, 112, 1976, p. 3-30.

BRAHIMI (Denise), *Arabes des Lumières et bédouins romantiques*, Paris, 1982, 223 p.

BROC (Numa), *La géographie de la Renaissance, 1420-1620*, Paris, 1980, 261 p.

DAINVILLE (François de), *L'éducation des Jésuites, XVI^e-XVIII^e siècles*, 1978, 570 p.

DAINVILLE (François de), *La géographie des humanistes*, Paris, 1940, 562 p.

- DUCHENE (Bernard), «Un exemple d'univers mental au XVIII^e siècle ou la mappemonde idéologique du Grand Dictionnaire Historique de Morel», dans Jean-René DERRE, Jacques GADILLE, Xavier de MONTCLOS, Bernard PLONGERON (dir.), *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, 1975, p. 23-45.
- LAURENS (Henry), *Aux sources de l'orientalisme. La Bibliothèque Orientale de Barthélemy d'Herbelot*, Paris, 1978, 102 p.
- LAURENS (Henry), *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte : l'Orientalisme islamisant en France 1698-1798*, Istanbul, Paris, 1987, 258 p.
- PINOT (Virgile), *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France 1640-1740*, Thèse, Paris, 1932, 480 p.
- RETIF (André), «Brève histoire des Lettres édifiantes et curieuses», *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 7, 1, 1951, p. 37-50.
- RODINSON (Maxime), *La fascination de l'Islam*, Paris, 1981, 159 p.
- ZHIRI (Oumebanine), *L'Afrique au miroir de l'Europe : Fortunes de Jean Léon l'Africain à la Renaissance*, Genève, 1991, 246 p.

Histoire religieuse

- ARMOGATHE (Jean-Roger), «Emendatio intellectus en Europe au XVII^e siècle», *XVII^e Siècle*, 1975, p. 106-109.
- BOUTRY (Philippe), «Le clocher», dans Pierre NORA (direct.), *Les Lieux de Mémoire*, T. III, Paris, 1993, p. 57-89.
- CABANTOUS (Alain), *Le ciel dans la mer. Christianisme et civilisation maritime*, Paris, 1990, 433 p.
- CHATELLIER (Louis), «Le miracle baroque», dans *Histoire des miracles*, Actes de la sixième rencontre d'histoire religieuse et d'histoire des idées (Fontevault), Angers, 1983, p. 85-93.
- CHATELLIER (Louis), «Pèlerins des temps modernes», dans Alphonse DUPRONT (dir.), *Saint Jacques de Compostelle. Puissances du pèlerinage*, Turnhout, 1985, p. 96-111.
- CHATELLIER (Louis), *L'Europe des dévots*, Paris, 1987, 315 p.
- CHATELLIER (Louis), *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans l'ancien diocèse de Strasbourg (1650-1770)*, Paris, 1981, 530 p.
- CHATELLIER (Louis) (dir.), «Prière et charité sous l'Ancien Régime», Actes du Colloque de Nancy-Epinal, 6 et 7 oct. 1990, publiés dans *Histoire, Économie et Société*, 3, 1991, p. 281-376.
- CHATELLIER (Louis), *La religion des pauvres*, Paris, 1993, 351 p.
- CHIFFOLEAU (Jacques), *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort, la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen-Âge*, Rome, 1980, 494 p.
- COLIN (Pierre), GERMAIN (Elisabeth) (direct.), *Aux origines du catéchisme en France*, Paris, 1989, 304 p.
- CROIX (Alain), *La Bretagne aux 16^e et 17^e siècles. La vie, la mort, la foi*, Paris, 1981, 1242 p.
- DARRICAU (Raymond), «Mazarin et l'Empire ottoman. L'expédition de Candie (1660)», *R.H.D.*, 74, 1960, p. 335-355.
- DARRICAU (Raymond), «Une heure mémorable dans les rapports entre la

- France et le Saint-Siège : le pontificat de Clément IX (1667-1669)», *Bulletino Storico Pistoiense*, série III, vol. IV, 71^e année, 1969, p. 73-98.
- DEDIEU (Hugues), «Le recrutement des novices franciscains d'Aquitaine (cordeliers et récollets) au XVIII^e siècle», *Annales du Midi*, 181, 1988, p. 35-62.
- DEDOUVRES (Louis), *Politique et apôtre. Le Père Joseph de Paris, capucin, l'éminence grise*, 2 T., Paris, Angers, 1932.
- DELATTRE (Pierre), *Les établissements jésuites en France*, 5 T., Enghien, Wetteren, 1940-1957.
- DELUMEAU (Jean), *La peur en Occident*, Paris, 1978, 485 p.
- DELUMEAU (Jean), *Un chemin d'histoire, chrétienté et christianisation*, Paris, 1981, 286 p.
- DELUMEAU (Jean), *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident*, Paris, 1983, 741 p.
- DELUMEAU (Jean), *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, 1989, 667 p.
- DELUMEAU (Jean), *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, 1990, 196 p.
- DINET (Dominique), *Vocation et fidélité*, Paris, 1988, 333 p.
- Dizionario degli istituti di perfezione*, 8 T. parus, Rome, 1973-1988.
- DOMPNIER (Bernard), *Enquête au pays des anges. Les capucins de la province de Lyon aux XVII^e et XVIII^e siècles*, s.l., 1990, dactyl., 323 p.
- DUPRONT (Alphonse) (dir.), *Saint Jacques de Compostelle. Puissances du pèlerinage*, Turnhout, 1985, 255 p.
- DUPRONT (Alphonse), «De l'Eglise aux temps modernes», *R.H.E.*, 66, 1971, p. 418-448.
- DUPRONT (Alphonse), «Réformes et modernité», *Annales E.S.C.*, 4, 1984, p. 747-767.
- DUPRONT (Alphonse), *Du Sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages*, Paris, 1987, 541 p.
- DUPRONT (Alphonse), *Le mythe de la croisade. Etude de sociologie religieuse*, Thèse dactyl., Lettres, Paris, 1956, 2691 p.
- DUPRONT (Alphonse), *Unité des chrétiens et unité de l'Europe dans la période moderne*, communication au XIII^e congrès international des Sciences Historiques, Moscou, 16-23 août 1970, Moscou, 1970, 24 p.
- FERTE (Jeanne), *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes 1622-1695*, Paris, 1962, 453 p.
- FOUQUERAY (Henri), *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, 5 vol., Paris, 1910-1925.
- FRANCOIS (Etienne), *La frontière invisible. Protestants et catholiques à Augsbourg 1648-1806*, thèse dactyl., Strasbourg II, 1986, 2 vol., 542 p.
- FRIJHOFF (Willem), «La fonction du miracle dans une minorité catholique : les Provinces Unies au XVII^e siècle», *R. H. S.*, 48, 1972, p. 151-177.
- FROESCHLE-CHOPARD (Marie-Hélène) (dir.), *Les Confréries, l'Eglise et la Cité*, Documents d'Ethnologie régionale, 10, Grenoble, 1988.
- FROESCHLE-CHOPARD (Marie-Hélène), «De la confrérie du Saint-Sacrement

au culte du Sacré-Cœur : le passage de l'Homme à l'Individu», dans «Confréries et dévotions à l'épreuve de la Révolution», *Provence Historique*, XXXIV, 156, 1989, p. 135-152.

FROESCHLE-CHOPARD (Marie-Hélène), «La dévotion du Rosaire à travers quelques livres de piété», dans Louis CHATELLIER (dir.), «Prière et charité sous l'Ancien Régime», Actes du Colloque de Nancy-Epinal, 6 et 7 oct. 1990, *Histoire, Economie et Société*, 3, 1991, p. 299-316.

LABROT (Gérard), *L'image de Rome. Une arme pour la Contre-Réforme, 1534-1677*, Paris, 1987, 462 p.

LE BRAS (Gabriel), *L'Eglise et le village*, Paris, 1976, 289 p.

LEBRUN (François) (dir.), *Histoire de la France religieuse*, T.2, *Du christianisme flamboyant à l'aube des lumières (XVI^e-XVIII^e)*, Paris, 1988, 569 p.

LE GOFF (Jacques), *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981, 509 p.

Lexicon Capuccinum. Promptuarium historico-bibliographicum Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum (1525-1950), Rome, 1951, 1868 col.

MAIRE (Catherine-Laurence), *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, 1985, 268 p.

MALE (Emile), *L'art religieux du XVII^e siècle*, Paris, 1984 (nlle édit.), 480 p.

MAUZAIZE (Jean), *Le rôle et l'action des Capucins de la Province de Paris dans la France religieuse du XVII^e siècle*, Lille, 1978, 3 T., 1549 p.

MELCHIOR A POBLADURA, *Historia Generalis OFM Capuccinorum*, T. II, 1619-1761, Rome, 1948, 498 p.

MINOIS (Georges), *Les religieux en Bretagne sous l'Ancien Régime*, Rennes, 1989, 333 p.

PICARD Michel-Jean, «Croix (Chemin de)», *D.S.*, vol. 2, col. 2576-2606.

QUENIART (Jean), «Un enjeu de la pastorale religieuse», *XVIII^e Siècle*, 18, 1986, p. 65-73.

ROGIER (L.J.), AUBERT (R.), KNOWLES (M.D.), *Nouvelle histoire de l'Eglise*, Paris, 1968, T.3, 623 p., T.4, 587 p.

RUSSO (Carla), «I redditi dei parroci nei casali di Napoli : struttura e dinamica (XVI-XVIII secolo)», dans Giuseppe GALASSO, Carla RUSSO (direct.), *Per la storia sociale e religiosa del mezzogiorno d'Italia*, Naples, vol. 1, p. 3-178.

SALLMANN (Jean-Michel), «Image et fonction du saint dans la région de Naples à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle», *M.E.F.R.M.*, 91, 1979, p. 827-874.

SAUVY (Anne), *Le miroir du cœur. Quatre siècles d'images savantes et populaires*, Paris, 1989, 302 p.

SAUZET (Robert), «Miracles et Contre-Réforme en Bas-Languedoc sous Louis XIV», *R.H.S.*, 48, 1972, p. 179-191.

SEGUY (Jean), «Images et religion populaire», *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1977, p. 25-43.

SOLE (Jacques), *Le débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, Lille, Paris, 1985, 4 T., 1928 p.

SOLE (Jacques), *Les mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières*, Paris, 1979, 295 p.

- SOMMERVOGEL (Carlos) (direct.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 T., Bruxelles, Paris, 1890-1932.
- TAVENEAU (René), *Le catholicisme dans la France classique 1610-1715*, Paris, 1980, 576 p.
- TAVENEAU (René), *Le jansénisme en Lorraine*, Paris, 1960, 759 p.
- VENARD (Marc), «Qu'est-ce qu'une confrérie de dévotion? Réflexions sur les confréries rouennaises du Saint-Sacrement». dans FROESCHLE-CHOPARD (Marie-Hélène) (dir.), *Les Confréries, l'Eglise et la Cité*, Documents d'Ethnologie régionale, 10, Grenoble, 1988, p. 253-261.
- VENARD (Marc), «Les formes de piété des Confréries dévotes de Rouen à l'époque moderne», dans Louis CHATELLIER (dir.) «Prière et charité sous l'Ancien Régime», Actes du Colloque de Nancy-Epinal, 6 et 7 oct. 1990, *Histoire, Economie et Société*, 3, 1991, p. 283-298.

3) HISTOIRE DES MISSIONS CATHOLIQUES

En Europe

- CHATELLIER (Louis), «Mission et conversion de l'espace rhénan et germanique à la fin du XVII^e siècle», dans *Les réveils missionnaires en France du Moyen-Age à nos jours, XII^e-XX^e*, Actes du Colloque de Lyon, 29-31 mai 1980, Paris, 1984,
- CHATELLIER (Louis), «De «la crise de la conscience européenne» aux missions rurales : changements religieux dans les campagnes au début du XVIII^e siècle», *Histoire, Economie et Société*, 1989, 2, p. 237-248.
- CHAVARRIA (Elisa Novi), «L'attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia tra XVI e XVIII secolo», dans G. GALASSO et C. RUSSO, *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, Naples, 1982, p. 159-185.
- CHEDOZEAU (Bernard), «La distribution de livres aux nouveaux convertis (1685-1687) et leurs incidences sur le statut du laïc catholique», *XVII^e siècle*, 154, 1987, p. 39-51.
- DEDIEU (Jean-Pierre), «Christianisation» en Nouvelle Castille. Catéchisme, communion, messe et confirmation dans l'archevêché de Tolède, 1540-1650», *Mélanges de la Casa de Velazquez*, XV, 1979, p. 261-294.
- DOMPNIER (Bernard), «Activités et méthodes pastorales des capucins au XVII^e siècle. L'exemple grenoblois», *Cahiers d'histoire*, XXII, 1977, p. 235-254.
- DOMPNIER (Bernard), *L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*, Thèse dactyl., Paris I, juin 1981, 2 T., 576 p.
- DOMPNIER (Bernard), «Missions et confessions au XVII^e siècle», dans GROUPE DE LA BUSSIERE, *Pratiques de la confession. Des Pères du Désert à Vatican II*, Paris, 1983, p. 201-221.
- DOMPNIER (Bernard), «Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins», dans *La conversion au XVII^e siècle*, Actes du XII^e colloque du C.M.R.17, Marseille, 1983, p. 257-283.
- DOMPNIER (Bernard), «Les missions des capucins et leur empreinte sur la réforme catholique en France», dans «Franciscanisme et société française, Actes de la Table ronde de Paris, oct. 1982, *R.H.E.F.*, LXX, Janv.-juin 1984, p. 127-148.

- DOMPNIER (Bernard), «Mission lointaine et mission de l'intérieur chez les capucins français de la première moitié du XVII^e siècle», dans *Les réveils missionnaires en France du Moyen-Age à nos jours, XII^e-XX^e*, Actes du Colloque de Lyon, 29-31 mai 1980, Paris, 1984, p. 91-106.
- DOMPNIER (Bernard), «L'activité missionnaire des jésuites de la province de Lyon dans la première moitié du XVII^e siècle», *M.E.F.R.M.*, 97, 1985, 2, p. 941-959.
- DOMPNIER (Bernard), *Le venin de l'hérésie*, Paris, 1985, 277 p.
- DOMPNIER (Bernard), «L'image du protestant chez les missionnaires de l'intérieur (première moitié du XVII^e siècle)», dans Alain DUCELLIER, Janine GARRISSON, Robert SAUZET (dir.), *Les frontières religieuses en Europe du XV^e au XVII^e siècle*, Actes du XXXI^e colloque international d'études humanistes, Paris, 1992, p. 27-35.
- FARALLI (Carla), «Le missioni dei Gesuiti in Italia (sec XVI-XVII) : problemi di una ricerca in corso», *Bolletino della Società di Studi Valdesi*, 138, déc. 1975, p. 97-116.
- FROSTIN (Charles), «Lyon, place forte jésuite et l'ouverture sur la mission lointaine (fin XVI^e-XVII^e)», *Cahiers d'histoire*, XXX, 1985, p. 231-262.
- GUIDETTI (Armando), *Le missioni popolari. I grandi Gesuiti italiani*, Milan, 1988, 472 p.
- JACQUELINE (Bernard), «La S.C.P.F. et le réveil de la conscience missionnaire en France au XVII^e siècle», dans *Les réveils missionnaires en France du Moyen-Age à nos jours, XII^e-XX^e*, Actes du Colloque de Lyon, 29-31 mai 1980, Paris, 1984, 423 p.
- JACQUELINE (Bernard), «La Sacrée Congrégation «de Propaganda Fide» et la France sous le Pontificat de Grégoire XV», *R.H.E.*, 66, 1971, p. 46-82.
- JACQUELINE (Bernard), «La Sacrée Congrégation «de Propaganda Fide» en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au Pape Innocent XI», *Revue Historique du Droit Français et Etranger*, 1965, 43, p. 464-481.
- LABROUSSE (Elisabeth), «Conversion dans les deux sens», dans *La conversion au XVII^e siècle*, Actes du XII^e colloque du C.M.R.17, Marseille, 1983, p. 161-172.
- LEBRUN (François), «La pastorale de la conversion et les missions intérieures : l'exemple des Lazaristes en Haute Bretagne au XVII^e siècle», dans *La conversion au XVII^e siècle*, Actes du XII^e colloque du C.M.R.17, Marseille, 1983, p. 247-255.
- «L'espace et le Sacré», *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 90, 1983, 2.
- Les réveils missionnaires en France du Moyen-Age à nos jours, XII^e-XX^e*, Actes du Colloque de Lyon, 29-31 mai 1980, Paris, 1984, 423 p.
- PITTION (Jean-Paul), «L'affaire Paulet (Montpellier 1680-1683) et les conversions forcées d'enfants», *La conversion au XVII^e siècle*, Actes du XII^e colloque du C.M.R.17, Marseille, 1983, p. 209-229.
- PROSPERI (Adriano), «Otras Indias», missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi», dans *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Colloque de Florence, 26-30 juin 1980, Florence, 1982, p. 205-234.
- RIENZO (Maria Gabriella), «Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi», dans G.

- GALASSO et C. RUSSO (dir.), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, Naples, 1982, p. 440-481.
- ROSA (Mario), «Strategia missionaria gesuitica in Puglia agli inizi del Seicento», dans *Religione e Società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, 1976, p. 245-272.
- Transmettre la foi XVI^e-XX^e. Pastorale et prédication en France*, Actes du 109^e Congrès national des Sociétés Savantes, Dijon, 1984, Paris, 1984, 302 p.

Missions extérieures et expansion chrétienne

- AMBROSIUS A SANTA THERESA, *Bio-bibliographia missionaria Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, Rome, 1941, 495 p.
- AMBROSIUS A SANTA THERESA, *Nomenclator Missionariorum Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, Rome, 1944, 400 p.
- «Anthropologie et histoire», *M.E.F.R.I.M.*, 101, 1989, 2, p. 733-1035.
- AUBIN (Françoise), «La vision catholique de la religiosité chinoise et mongole. L'expérience des missionnaires de Scheut en Mongolie chinoise (XIX^e-XX^e siècles)», *M.E.F.R.I.M.*, 101, 1989, 2, p. 991-1035.
- BERNARD (Carmen), GRUZINSKI (Serge), *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, 1988, 255 p.
- CODIGNOLA (Luca), «Rom and North America, 1622-1799. The Interpretative Framework», *Storia Nord Americana*, I, 1, 1984, p. 5-35.
- CODIGNOLA (Luca), PIZZORUSSO (Giovanni), «Luoghi, metodi e fonti dell'espansione missionaria tra medioevo ed età moderna. L'affirmarsi della centralità romana», dans Stefano PITTALUGA (dir.), *Columbeis V, Relazioni di viaggio e conoscenza del mondo fra medioevo e umanesimo*, Atti del V Convegno internazionale di studi dell'A.M.U.L., Gênes, 12-15 déc.1991, Gênes, 1992, 19 p.
- C.R.E.D.I.C., *Des missions aux Eglises : naissance et passation des pouvoirs , XVII^e-XX^e s.*, Actes de la 10^e session, Bâle, 1989, Lyon, 1990, 300 p.
- C.R.E.D.I.C., *Ecoles et missions extérieures*, Actes de la 8^e session, Salamanque, août 1987, Lyon, 1988, 399 p.
- C.R.E.D.I.C., *L'accueil et le refus du christianisme. Historiographie de la conversion*, Actes du Colloque de Stuttgart, septembre 1985, Lyon, 1986, 250 p.
- C.R.E.D.I.C., *L'appel à la mission. Formes et évolutions, XIX^e-XX^e s.*, Actes de la 9^e session, Nimègue, juin 1988, Lyon, 1989, 264 p.
- C.R.E.D.I.C., *Iconographie, catéchisme et missions*, Actes du Colloque de Louvain la Neuve, sept. 1983, Lyon, 1984, 124 p.
- CERRI (Urbano), *Etat présent de l'Eglise romaine dans toutes les parties du monde écrit pour l'usage du Pape Innocent XI par Mgr Urbano Cerri, Secrétaire de la congrégation de Propaganda Fide*, (trad. fr.), Amsterdam, 1716, 437 p.
- CLEMENTE DA TERZORIO, *Le missioni dei Minori Cappucini. Sunto storico*, 10 vol. (vol. 3 à 6 : «Turchia Asiatica»), Rome, 1913-1938.
- DELACROIX (Simon) (dir.), *Histoire universelle des missions catholiques*, T 1, Paris, 1956, 365 p., T 2, Paris, 1957, 421 p.
- DESLANDRES (Dominique), «Séculiers, laïcs, jésuites : épistémés et projets

- d'évangélisation et d'acculturation en Nouvelle France. Les premières tentatives, 1604-1613», *M.E.F.R.I.M.*, 101, 1989, 2, p. 751-788.
- FOREST (Alain), TSUBOI (Yoshiharu) (édit.), *Catholicisme et sociétés asiati-ques*, Paris, 1988, 222 p.
- FROSTIN (Charles), «Méthodologie missionnaire et sentiment religieux en Amérique Française aux XVII^e et XVIII^e siècles : le cas de St Dominique», *Cahiers d'histoire*, XXIV, 1979, p. 18-43.
- FROSTIN (Charles), «Pouvoir royal et missions lointaines. Le personnel mis-sionnaire français aux XVII^e-XVIII^e siècles», dans *Les réveils mission-naires en France du Moyen-Age à nos jours, XII^e-XX^e*, Actes du Colloque de Lyon, 29-31 mai 1980, Paris, 1984, p. 129-144.
- FROSTIN (Charles), «Premières évangélisations et pastorale en Amérique à la fin du XVII^e siècle : jésuites français, «indiens libres» et «nègres esclaves», dans *Transmettre la foi XVI^e-XX^e. Pastorale et prédication en France*, Actes du 109^e Congrès national des Sociétés Savantes, Dijon, 1984, Pa-ri-s, 1984, p. 85-107.
- GADILLE (Jacques), «Les modèles d'interprétation de l'accueil ou du refus du christianisme», dans C.R.E.D.I.C., *L'accueil et le refus du christianisme. Historiographie de la conversion*, Actes du Colloque de Stuttgart, sep-tembre 1985, Lyon, 1986, 250 p.
- GADILLE (Jacques), «Mission chrétienne et cultures», *R.H.E.*, 85, 3-4, 1990, p. 705-719.
- GADILLE (Jacques), «Sur l'«inculturation» : l'inculturation chrétienne est-elle possible?», *Recherches et Documents du Centre Thomas More*, 39, 83, p. 35-50.
- GAGNON (François Marc), *La conversion par l'image. Un aspect de la mission des Jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*, Montréal, 1975, 141 p.
- GERNET (Jacques), *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris, 1982, 342 p.
- GRUZINSKI (Serge), «Christianisation ou occidentalisation? Les sources ro-maines d'une anthropologie historique», *M.E.F.R.I.M.*, 101, 1989, 2, p. 733-750.
- GRUZINSKI (Serge), «Délires et visions chez les Indiens du Mexique», *M.E.F.R.M.*, 86, 1974, p. 445-480.
- GRUZINSKI (Serge), *La colonisation de l'imaginaire*, Paris, 1988, 374 p.
- GRUZINSKI (Serge), *La guerre des images de Christophe Colomb à «Blade Run-ner»*, Paris, 1990, 389 p.
- JEZERNIK (Maksimiljan), «Il Collegio Urbano», dans Joseph METZLER (dir.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol.I/1, Ro-me, Fribourg, Vienne, 1973, p. 465-482.
- JEZERNIK (Maksimiljan), «Il Collegio Urbano», dans Joseph METZLER (dir.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol. II, Ro-me, Fribourg, Vienne, 1973, p. 283-298.
- LEMMENS (Leonhard), *Geschichte der Franziskaner Missionen*, Munster, 1929, 376 p.
- MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale delle Missioni Francescane*, Flo-rence, 1894-1895, livre VII, part. 3, 1010 p.; vol.VIII-XI, 656 p.

- METZLER (Joseph)(dir.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol.I/1, vol.I/2, vol.II/3, Rome, Fribourg, Vienne, 1973.
- METZLER (Joseph), «Orientation, programme et premières décisions (1622-1649)», dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, Rome, Fribourg, Vienne, 1973, vol.I/1, p. 146-196.
- «Mission et Missions», *D.S.*, T. X, p. 1350-1406.
- LOUDINOT-LARCHER (Madalena), «La structuration diocésaine à l'intérieur d'une Eglise missionnaire : le Maranhao au XVII^e siècle», dans C.R.E.-D.I.C., *Des missions aux Eglises : naissance et passation des pouvoirs*, XVII^e-XX^e s., Actes de la 10^e session, Bâle, 1989, Lyon, 1990, p. 54-83.
- PANDZIC (Basilije), «L'interesse della S.C. per la Terra Santa», dans Joseph METZLER (dir.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, Rome, Fribourg, Vienne, 1973, vol.II, p. 413-420.
- PROSPERI (Adriano), «America e Apocalisse. Nota sulla «conquista spirituale» del Nuovo Mondo», *Critica Storica*, XIII, 1, mars 1976, p. 1-61.
- PROSPERI (Adriano), «Il missionario», dans Rosario VILLARI (édit.), *L'uomo barocco*, Rome-Bari, 1991, p. 180-218.
- PROSPERI (Adriano), «Storia moderna : alla scoperta dell'America e degli «altri»», *L'informazione bibliografica*, janv.-avril 1991, p. 23-36.
- PRUD'HOMME (Claude), *Stratégie missionnaire du St Siège sous le Pontificat de Léon XIII. Centralisation romaine et défis culturels*, Thèse dactyl., Lyon III, 1989, 2 vol., 1031 p., et vol. 3, 103 p.
- ROCCO DA CESINALE, «Historia Missionum Ordinis fr. Minorum Capuccinorum», *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum*, XXIV, 1908, p. 43-45, p. 79-86, p. 121-125, p. 187-192, p. 282-287; XXV, 1909, p. 67-71, p. 240-246, p. 293-295.
- ROCCO DA CESINALE, *Storia delle Missioni dei Cappuccini*, vol.1, Paris, 1867; vol.2 et 3, Rome, 1872-1873.
- STREIT (Robert), *Bibliotheca Missionum*, T.4, *Asiatische Missions Literatur*, 1245-1599, Munster, 1928, 626 p.; T.5, *Asiatische Missions Literatur* 1600-1699, Munster, 1929, 1114 p.
- TOUBOUL-BOYEURE (Frédérique), «Famille chrétienne dans la Chine prémoderne (1583-1776)», *M.E.F.R.I.M.*, 101, 1989, 2, p. 953-971.
- VAUMAS (Guillaume de), *L'éveil missionnaire de la France d'Henri IV à la fondation du séminaire des missions étrangères*, Lyon, 1942, 454 p.
- WRIGHT (A.D.), *The Counter Reformation. The Catholic Europe and the non-christian world*, Londres, 1982, 344 p.

Missions catholiques et croisades au Proche-Orient

- ABOUGIT (Louis Xavier), «Les derniers missionnaires de l'ancienne Compagnie à Alep», *Lettres de Mold*, IV, 1887-1888, p. 20-30, p. 170-178.
- ANDOLLU (Zacharias Ramiro), «La Sagrada Congregacion frente al Islam : Apostolato de la Prensa en lengua arabe», dans Joseph METZLER (dir.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol.I, Rome, Fribourg, Vienne, 1973, p. 707-731.
- ARCE (Antonio), *La biblioteca centrale della Custodia di Terra Santa. Note storiche e statistiche*, 7 p., Jérusalem, 1963.

- CANDUCCI (Tarcissio), *Il Collegio Missionario di San Bartolomeo all'Isola Tiberina*, Rome, 1967, 359 p.
- CLEMENTE DA TERZORIO, «Il vero autore del «Theatro della Turchia» e «Stato presente della Turchia», *C.F.*, 3, 1933, p. 384-395.
- FOURNIE (Pierre), «Français et Italiens en Syrie et au Liban à l'époque du mandat français (1918-1939)», dans Jean-Baptiste DUROSELLE, Enrico SERRA, (édit.), *Italia, Francia, e Mediterraneo*, Milan, 1990, p. 71-85.
- GODEFROY DE PARIS, «Notes et documents pour servir à l'histoire du P. Pacifique de Provins», *E.F.*, XLV, 1933, p. 439-455, p. 569-586.
- GODEFROY DE PARIS, «Un grand missionnaire oublié : le Père Pacifique de Provins, capucin», *C.F.* 1934, IV, p. 363-380.
- GOYAU (Georges), «Une capitale missionnaire du Levant : Alep, dans la première moitié du XVII^e siècle», *R.H.M.*, 11, 2, 1934, p. 161-186.
- GOYAU (Georges), *Un précurseur : François Picquet, consul de Louis XIV en Alep et Evêque de Babylone*, Paris, 1942, 352 p.
- GRAFINGER (Christine Maria), «Bildungspolitische Funktion der Biblioteca Apostolica zu Beginn des 17. Jahrhunderts : ihre Bedeutung für die Franziskaner in der Orientmission», *C.F.*, 3-4, 61, 1991, p. 587-604.
- HAJJAR (Joseph), «L'activité latinisante du Lazariste Nicolas Gaudes en Syrie», *R.H.E.*, LXXV, 1980, 1, p. 40-83.
- HAJJAR (Joseph), «La question religieuse en Orient au déclin de l'Empire Ottoman, 1683-1814», *Istina*, 1968, 2, p. 153-236.
- HAJJAR (Joseph), *L'apostolat des missionnaires latins dans le Proche-Orient selon les directives romaines*, Jérusalem, 1956, 48 p.
- HILAIRE DE BARENTON, *La France catholique au Levant durant les trois derniers siècles, d'après les documents inédits*, Paris, 1902, 318 p.
- IGNAZIO DA SEGGIANO, *L'opera dei cappuccini per l'unione dei christiani nel Vicino Oriente durante il secolo XVII*, Rome, 1962, 515 p.
- JOCK (Timothée), *Jésuites et chouéirites, ou la fondation des religieuses basiliennes de Notre Dame de l'Annonciation, 1730-1746*, Central Falls (USA), 1936, 848 p. (franç.), 12 p. (arabe).
- KEDAR (Benjamin Z.), *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton, 1984, 246 p.
- KILGER (Laurenz), «Eine alte Hochschule missionarischer Fachbildung», *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, V, 1915, p. 207-224.
- KLEINHANS (Arduino), *Historia studii linguae arabicae et collegii missionum OFM in conventu ad S. Petrum in Monte Aureo Romae erecti*, Quaracchi, 1930, 508 p.
- KURI (Sami), «Vocations orientales à la Compagnie de Jésus aux XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles», *A.H.S.I.*, LVI, 111, 1987, p. 117-154.
- LAMMENS (Henri), «Un commentaire inédit sur la bagarre au Saint-Sépulcre en 1698», *R.O.C.*, IX, 1904, p. 144-145.
- LEBON (Gabriel), «Silhouettes de missionnaires au Levant. Un initiateur : le P. Pierre Fromage», *R.H.M.*, 1938, 3, p. 408-427.
- LEBON (Gabriel), *Missionnaires jésuites du Levant dans l'ancienne Compagnie (1523-1820)*, Beyrouth, 1935, 170 p. dactyl.

- LEMMENS (Leonhard), *Die Franziskaner auf dem Sion (1335-1552)*, Munster, 1925, 208 p.
- LEVENQ (Georges), *La première mission de la Compagnie de Jésus en Syrie 1625-1774*, Beyrouth, 1925, 99 p.
- LIBOIS (Charles), *L'Égypte et les Jésuites de l'ancienne Compagnie*, Rome, 1991, 229 p.
- LIBOIS (Charles), *Les Jésuites de l'Ancienne Compagnie en Égypte, A.H.S.I.*, 1982, p. 161-189.
- LOUIS DE BAUDICOUR, *La France au Liban*, Paris, 1879, 359 p.
- LOUIS DE GONZAGUE, «Les anciens missionnaires capucins de Syrie et leurs écrits apostoliques de langue arabe», *C.F.*, 1931, p. 319-359, p. 454-491; 1932, p. 35-71, p. 179-207.
- LOUIS DE GONZAGUE, «Quelques aperçus de la vie des Capucins à Bagdad au début du XVIII^e siècle», *C.F.*, 1934, IV, p. 564-577.
- MULDOON (James), *Popes, lawyers and infidels*, Philadelphie, 1979, 212 p.
- PETIT (L.), «Une bagarre au Saint Sépulcre en 1698», *R.O.C.*, VIII, 1903, p. 471-476.
- PICCIRILLO (Michele) (dir.), *La custodia di Terra Santa e l'Europa. I rapporti politici e l'attività culturale dei Francescani in Medio Oriente*, Rome, 1983, 216 p.
- RICHARD (Francis), «Catholicisme et Islam chiite au «Grand Siècle». Autour de quelques documents concernant les Missions catholiques en Perse au XVII^e siècle», *Euntes Docete*, 33, 1980, p. 339-403.
- RICHARD (Francis), «Trois conférences de controverse islamo-chrétienne en Géorgie vers 1665-1666», *Bedi Kartlisa*, 40, 1982, p. 253-259.
- RICHARD (Jean), «Croisade et mission en terre d'Orient. La participation française, XII^e-XV^e s.», dans *Les réveils missionnaires en France du Moyen-Age à nos jours, XII^e-XX^e*, Actes du Colloque de Lyon, 29-31 mai 1980, Paris, 1984, p. 19-35.
- RICHARD (Jean), *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen-Age*, Rome, 1977, 325 p.
- RICHARD (Jean), *Les récits de voyages et de pèlerinages. Typologie des sources du Moyen-âge occidental*, Turnhout, 1981, 84 p.
- RISTELHUEBER (René), *Les traditions françaises au Liban*, 2^e édit., Paris, 1925, 336 p.
- ROUSSET (Paul), «La croisade, obstacle à la mission», dans *Les réveils missionnaires en France du Moyen-Age à nos jours, XII^e-XX^e*, Actes du Colloque de Lyon, 29-31 mai 1980, Paris, 1984, p. 37-48.
- RUMI (Giorgio), «Le «due France» e il protettorato cattolico nel Levante secondo la «Civiltà Cattolica» (1854-1938)», dans Jean-Baptiste DUROSELLE, Enrico SERRA, (édit.), *Italia, Francia, e Mediterraneo*, Milan, 1990, p. 160-168.
- SALAVILLE (Sévérien), «Un théoricien de l'apostolat catholique au XVII^e siècle, le Carme Thomas de Jésus ou Didace Sanchez d'Avila», *E.O.*, 118, 1920, p. 129-152.
- SBARDELLA (Raimondo), «Tommaso Obicini da Novara, OFM, e il Cardinale Federico Borromeo», *A.F.H.*, 56, 1963, p. 71-90.
- SHAYKHU (Louis) (CHEIKHO), *Al-tâ'ifa al-mârûniyya wa-l-ruhbâniyya al-ya-*

sû'iyya, Beyrouth, 1923, 157 p. Texte paru également dans *Al-Mashriq*, 1921, XIX. Traduction française dans Youakim MOUBARAC, *Pentalogie Antiochienne...*, op. cit., T.1., vol. 1, p. 622-687.

THIOLLET (Denise), «Les missionnaires au XVII^e siècle en Syrie», *R.H.*, 564, 1987, p. 321-334.

THIOLLET (Denise), «Les Capucins et la Congrégation de la Propagande d'après le mss 112 conservé chez les pères capucins (1624-1647)», *R.H.*, 568, p. 387-393.

THIOLLET (Denise), «Les missions de Tripoli de Syrie aux XVII^e-XVIII^e siècles. Vie matérielle et sociale», *P.O.C.*, XXXI, 1981, p. 100-116.

4) HISTOIRE DU PROCHE-ORIENT

Le monde méditerranéen aux XVII^e-XVIII^e siècles

BENNASSAR (Bartolomé et Lucile), *Les chrétiens d'Allah*, Paris, 1989, 493 p.

BENNASSAR (Bartolomé), «Conversion ou reniement? Modalités d'une adhésion ambiguë des Chrétiens à l'Islam XVI^e-XVIII^e siècles», *Annales E.S.C.*, 6, 1988, p. 1349-1366.

BRAUDEL (Fernand), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 5e édit., Paris, 1982, T1, 588 p., T2, 628 p.

CHARLES-ROUX (François), *Les Echelles de Syrie et de Palestine au XVIII^e siècle*, Paris, 1928, 224 p.

FARGANEL (Jean-Paul), «Les comportements religieux des négociants marseillais au Levant, anticléricalisme ou recul précoce de la dévotion, 1685-1730», *Annales du Midi*, 162, 1983, p. 185.

FONTENAY (Michel), «Corsaires de la Foi ou rentiers du sol? Les chevaliers de Malte dans le «Corso» méditerranéen au XVII^e siècle», *R.H.M.C.*, XXXV, 1988, p. 361-384.

FONTENAY (Michel), «L'Empire ottoman et le risque corsaire au XVII^e siècle», *R.H.M.C.*, XXXII, 1985, p. 185-208.

HESS (Andrew C.), «The battle of Lepanto and its place in Mediterranean History», *Past and Present*, 57, 1972, p. 53-73.

LE CALLOC'H Bernard, «La dynastie consulaire des Picciotto, 1784-1894», *R.H.D.*, 105e année, 1-2, 1990, p. 135-175.

MASSON (Paul), *Histoire du commerce français dans le Levant au XVII^e siècle*, Paris, 1896, 533 p.

MASSON (Paul), *Histoire du commerce français dans le Levant au XVIII^e siècle*, Paris, 1911, 679 p.

PARIS (Robert), *De 1660 à 1789, Le Levant*, dans Gaston RAMBERT (direct.), *Histoire du commerce de Marseille*, T V, Paris, 1957, 623 p.

RONCAGLIA (Martiniano), *La République de Venise et les Lieux Saints de Jérusalem*, Beyrouth, 1972, 220 p.

ROSTAGNO (Lucia), *Mi faccio turco. Esperienze ed immagini dell'Islam nell'Italia moderna*, Rome, 1983, 105 p.

RUDD DE COLLENBERG (Wipertus), «Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVII^e et XVIII^e siècles», *M.E.F.R.I.M.*, 101, 1989, 1, p. 9-181; 2, p. 733-1035.

TAMBORRA (Angelo), «Unione delle chiese e «crociata» contro il Turco alla fine del Seicento : le missioni del gesuita C.M. Vota in Moscovia e Polonia», *Archivio Storico Italiano*, I-IV, 1975, p. 101-131.

TAMBORRA (Angelo), *Gli stati italiani, l'Europa e il problema turco dopo Lepanto*, Florence, 1961, 94 p.

Le Proche-Orient arabe : aspects anthropologiques et sociologiques

ABOU (Sélim), *Le bilinguisme arabe-français au Liban*, Paris, 1962, 502 p.

ABOU-ZEID (Agnès), *La magie divine au Liban*, Thèse, Paris VII, 1985, 1108 p. dactyl.

BAR (Luc-Henri de), *Les communautés confessionnelles du Liban*, Paris, 1983, 238 p.

BENEDICTY (Robert), *Chrétiens de Syrie : situations et représentation (étude anthropologique)*, Dissert. Université Saint-Joseph, Beyrouth, 1980, 3 T., dactyl.

BEYDOUN (Ahmed), *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth, 1984, 610 p.

BOUHDIBA (Abdelwahab) et CHEVALLIER (Dominique) (direct.), *La ville arabe dans l'Islam. Histoire et mutation*, Actes du 2e colloque de l'ATP, Carthage, 12-18 mars 1979, Tunis, 1982, 571 p.

CAHEN (Claude), «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen-Age», *Arabica*, 1958, V, 3, p. 225-250; 1959, VI, p. 25-56 et p. 233-265.

CHEDDADI (Abdessalam), «Le système de pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldûn», *Annales E.S.C.*, 1980, 1, p. 534-550.

CHEMALI (Béchara), «Naissance et premier âge au Liban», *Anthropos*, V, 1910, p. 734-747 et 1072-1086.

CHEVALLIER (Dominique) (direct.), *L'espace social de la ville arabe*, Paris, 1979, 363 p.

CRESSWELL (Robert), «Le concept de structure au Proche-Orient», *Travaux et Jours*, 20, 1966, p. 41-61.

CRESSWELL (Robert), «Lineage endogamy among Maronite mountaineers», dans John G. PERISTIANY (direct.), *Mediterranean Family Structures*, Londres, New-York, Melbourne, 1976, p. 101-114.

CRESSWELL (Robert), «Parenté et propriété foncière dans la montagne libanaise», *Etudes rurales*, 40, 1970, p. 7-79.

EICKELMAN (Dale F.), *The Middle East : an Anthropological Approach*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1981, 336 p.

FEGHALI (Michel), *Contes, légendes, coutumes populaires du Liban et de Syrie*, Paris, 1935, 281 p.

«Ḥafla al-'urs 'inda-l-'arab ('inda maṣîḥî Ḥawrân)», *Al-Masarra*, 1920, p. 415-420.

HODGSON (M.G.S.), «Durûz», *E.I.2*, T. 2, p. 647-650.

HOURLANI (Albert), *The Emergence of the Modern Middle East*, Berkeley, Los Angeles, 1981, 243 p.

HUXLEY (Frederick C.), *Wâṣiṭa in a Lebanese context. Social exchange among villagers and outsiders*, Ann Harbor (Michigan), 1978, 174 p.

- ILBERT (Robert), «L'exclusion du voisin : pouvoirs et relations communautaires 1870-1900», dans *Alexandrie entre deux mondes*, R.E.M.M.M., 46, 1987, p. 177-186.
- KHAZIN (Philippe Al-) (EL-KHAZEN), *Al-muharrara al-syaryya 'an Lubnân wa Sûriyya*, 2 T., Jounié, 1910-1911.
- KHAZIN (Philippe Al-) (EL-KHAZEN), *Perpétuelle indépendance législative et judiciaire du Liban depuis la conquête Ottomane en 1516*, Djounié, 1910, 11 p.
- KHURI (Fuad I.), «A profile of family associations in two suburbs of Beirut», dans John G. PERISTIANY (direct.), *Mediterranean Family Structures*, Londres, New-York, Melbourne, 1976, p. 81-100.
- KHURI (Fuad I.), «Paralell cousin Marriage reconsidered : a Middle Eastern practice that nullifies the effects of marriage on the intensity of family relationships», *Man*, 5, 1970, p. 597-618.
- LECERF (Jean), «Littérature dialectale et renaissance arabe moderne», *B.E.O.*, 2, 1932, p. 179-258.
- LECERF (Jean), «Notes sur la famille dans le monde arabe et islamique», *Arabica*, 1956, III, p. 31-60.
- LESCOT (Roger), *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjâr*, Beyrouth, 1975, 277 p.
- OUMLIL (Ali), «Ibn Khaldoun et la société urbaine», dans Abdelwahab BOUH-DIBA et Dominique CHEVALLIER (direct.), *La ville arabe dans l'Islam. Histoire et mutation*, Actes du 2e colloque de l'ATP, Carthage, 12-18 mars 1979, Tunis, 1982, 571 p.
- PERISTIANY (John G.) (direct.), *Mediterranean Family Structures*, Londres, New-York, Melbourne, 1976, 414 p.
- PETERS (Emrys Lloyd), «Aspects of affinity in a Lebanese Maronite village», dans John G. PERISTIANY (direct.), *Mediterranean Family Structures*, Londres, New-York, Melbourne, 1976, p. 27-79.
- QUSHAQJI (Yûsuf), *Al-adab al-sha'bi al-halabi*, Alep, 1983, 306 p.
- SEURAT (Michel), «Le quartier de Bâb Tebbâné à Tripoli (Liban) : étude d'une 'asabiyya urbaine», dans C.E.R.M.O.C. (édit.), *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, Beyrouth, 1985, p. 45-86.
- SICKING (Thom), *Religion et développement. Etude comparée de deux villages libanais*, Beyrouth, 1984, 287 p.
- THOUMIN (Richard), «Deux quartiers de Damas. Le quartier chrétien de Bâb Muşallâ et le quartier kurde», *B.E.O.*, I, 1931, p. 99-131.
- TOUMA (Toufic), *Paysans et institutions féodales chez les Druses et les Maronites du Liban du XVII^e s. à 1914*, Beyrouth, 1971, 411 p.
- TOUMA (Toufic), *Un village de Montagne au Liban (Hadeth El-Jobbé)*, Paris, La Haye, 1958, 150 p.
- VALENSI (Lucette), «La tour de Babel : groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord», *Annales E.S.C.*, juillet-août 1986, p. 817-838.
- WEULERSSE (Jacques), *Le pays des Alaouites*, Tours, 1940, 418 p.+ 105 pl.
- WEULERSSE (Jacques), *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, 8^e édit., Paris, 1946, 329 p.

Le Proche-Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles

- ABDELNOUR (Antoine), *Habitat et fonctions urbaines en Syrie (XVI^e-XVIII^e)*, Thèse, Paris, 1979, 606 p.
- ABOUSSOUAN (Camille) (direct.), *Le livre et le Liban jusqu'en 1900*, Paris, 1982, 408 p.
- ABU HUSAYN (Abdul Rahim), *Provincial leadership in Syria 1575-1650*, Beyrouth, 1985, 220 p.
- «Alep et la Syrie du Nord», *R.E.M.M.M.*, 62, 1991, 4, 208 p.
- BARBIR (Karl), *Ottoman rule in Damascus, 1708-1758*, Princeton, 1981, 216 p.
- BODMAN (Herbert L.), *Political factions in Aleppo (1760-1826)*, Chapel Hill, 1963, 160 p.
- CARMEL (Alex), *Geschichte Haifas in der Turkischen Zeit, 1516-1918*, Wiesbaden, 1975, 162 p.
- CHEBLI (Michel), *Une histoire du Liban à l'époque des émirs 1635-1841*, Beyrouth, 1984, 382 p.
- CHEVALLIER (Dominique), «Les cadres sociaux de l'économie agraire dans le Proche-Orient du début du XIX^e siècle : le cas du Mont Liban», *R.H.*, janv. mars 1968, p. 87-100.
- CHEVALLIER (Dominique), *La société au Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris, 1971, 317 p.
- COHEN (Amnon), *Economic Life in Ottoman Jerusalem*, Cambridge, 1989, 178 p.
- COHEN (Amnon), *Palestine in the Eighteenth Century, Patterns of Government and Administration*, Jérusalem, 1973, 344 p.
- DAVID (Jean-Claude), «L'espace des chrétiens à Alep : ségrégation et mixité, stratégies communautaires (1750-1850)», *Villes au Levant.*, *R.E.M.M.M.*, 55-56, 1990, 1-2, p. 152-170.
- DAVID (Jean-Claude), *Le waqf d'Ipsir Pasa à Alep (1063-1653). Etude d'urbanisme historique*, Damas, 1982, 107 p.
- GAUBE (Heinz), WIRTH (Eugen), *Aleppo. Historische und geographische Beiträge zur baulichen Gestaltung, zur sozialen Organisation und zur wirtschaftlichen Dynamik einer vorderasiatischen Fernhandelsmetropol*, Supplément n° 58 au T.A.V.O., Wiesbaden, 1984, vol.1, 478 p. et vol. 2, cartes.
- GDOURA (Wahid), *Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie : évolution de l'environnement culturel (1706-1787)*, Tunis, 1985, 312 p.
- GHAZZI (Kâmil Al-), *Nahr al-dhahab fi ta'rîkh Ḥalab*, 3 vol., Alep, 1922-1926.
- GIBB (Hamilton), BOWEN (Harold), *Islamic Society and the West*, Londres, New York, Toronto, T.1, 1951, 386 p., T.2, 1957, 283 p.
- HADDAD (George M.), «The Interests of an Eighteenth Century Chronicler of Damascus», *Der Islam*, 38, 1-2, 1962, p. 258-271.
- HARIK (Iliya F.), *Politics and change in a traditional Society : Lebanon 1711-1815*, Princeton, 1968, 324 p.
- HEFFENING, «Wakf», *E.I.I.*, T.IV, Paris, Leyde, 1934, p. 1154-1162.
- HITTI (Philip K.), *Lebanon in History*, New York, 1957, 548 p.
- HOURLANI (Albert), «The changing face of the Fertile Crescent in the 18th Century», *Studia Islamica*, VIII, 1957, p. 89-122.

- KEMP (Percy), *Territoires d'Islam. Le monde vu de Mossoul au XVIII^e siècle*, Paris, 1982, 184 p.
- KEVONIAN (Keram), «Marchands arméniens au XVII^e siècle», *Cahiers du Monde russe et soviétique*, XVI, 1975, p. 199-244.
- KHOURY (Philip S.), «The urban notables paradigm revisited», *Villes au Levant*, R.E.M.M.M., 55-56, 1990, 1-2, p. 215-228.
- MANTRAN (Robert) (direct.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, 1989, 810 p.
- MARCUS (Abraham), «Men, Women and Property. Dealers in real Estate in 18th century Aleppo», *J.E.S.H.O.*, XXVI, 1983, p. 137-163.
- MARCUS (Abraham), «Poverty and poor relief in eighteenth-century Aleppo», *Villes au Levant*, R.E.M.M.M., 55-56, 1990, 1-2, p. 171-179.
- MARCUS (Abraham), «Privacy in eighteenth-century Aleppo : the limits of cultural ideals», *I.J.M.E.S.*, XVIII, 1986, p. 165-183.
- MARCUS (Abraham), *The Middle East on the Eve of modernity : Aleppo in the Eighteenth Century*, New York, 1989, 418 p.
- MASTERS (Bruce), «Patterns of migration to ottoman Aleppo in the 17th and 18th centuries», *I.J.T.S.*, 4, 1987, p. 75-89.
- MASTERS (Bruce), «Trading diasporas and «Nations» : The Genesis of National Identities in Ottoman Aleppo», *The International History Review*, IX, 1987, p. 345-516.
- MASTERS (Bruce), *The origins of Western Economic Dominance in the Middle East. Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo (1600-1750)*, New York, 1988, 240 p.
- MASTERS (Bruce), «Power and Society in Aleppo in the 18th and 19th centuries», dans «Alep et la Syrie du Nord», *R.E.M.M.M.*, 62, 1991-4, p. 151-158.
- PANZAC (Daniel), «Commerce et commerçants des ports du Liban Sud et de Palestine (1756-1787)», *Villes au Levant*, R.E.M.M.M., 55-56, 1990, 1-2, p. 75-93.
- PANZAC (Daniel), *La peste dans l'empire ottoman 1700-1850*, Louvain, 1985, 659 p.
- PANZAC (Daniel), «Mourir à Alep au XVIII^e siècle», dans «Alep et la Syrie du Nord», *R.E.M.M.M.*, 62, 1991-4, p. 111-122.
- PASCUAL (Jean-Paul), *Damas à la fin du XVI^e siècle d'après trois actes de waqf ottomans*, Damas, 1983, 160 p.
- PHILIPP (Thomas), «The rise and fall of Acre. Population and economy between 1700 and 1850», *Villes au Levant*, R.E.M.M.M., 55-56, 1990, 1-2, p. 124-140.
- PHILIPP (Thomas), *The Syrians in Egypt*, Stuttgart, 1985, 188 p.
- POLK (William R.), *The opening of South Lebanon, 1788-1840*, Harvard, 1963, 299 p.
- POUZET (Louis), *Damas au VII^e/XIII^e s. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Beyrouth, 1988, 527 p.
- RAFEQ (Abdul Karim), «The local forces in Syria in the seventeenth and eighteenth centuries», dans (V.J.) PARRY et (M.E.) YAPP (direct.), *War, Technology and Society in the Middle East*, Londres, 1975, p. 277-308.

- RAFEQ (Abdul Karim), *The Province of Damascus (1723-1783)*, Beyrouth, 1966, 370 p.
- RAFEQ (Abdul-Karim), «Public morality in 18th century ottoman Damascus», *Villes au Levant, R.E.M.M.M.*, 55-56, 1990, 1-2, p. 180-196.
- RAYMOND (André), «Deux commerçants de Byblos et Saïda au Caire à la fin du XVIII^e siècle», *M.U.S.J.*, XLVI, 1970-1971, p. 411-418.
- RAYMOND (André), «The population of Aleppo in the sixteenth and seventeenth centuries according to Ottoman census documents», *I.J.M.E.S.*, 16, 1984, p. 447-460.
- RAYMOND (André), *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, 2 T., Damas, 1973, 920 p.
- RAYMOND (André), *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Paris, 1985, 389 p.
- RAYMOND (André), «Alep à l'époque ottomane (XVI^e-XIX^e siècles)», dans «Alep et la Syrie du Nord», *R.E.M.M.M.*, 62, 1991-4, p. 93-109.
- SALIBI (Kamal S.), «Northern Lebanon under the ascendancy of Ghazîr (1517-1591)», *Arabica*, XIV, 1967, p. 144-166.
- SALIBI (Kamal S.), «The Muqaddams of Bsharrî : Maronite Chieftains of the northern Lebanon, 1382-1621», *Arabica*, XV, 1968, p.
- SALIBI (Kamal S.), «The Sayfâs and the Elayet of Tripoli, 1579-1640», *Arabica*, 1973, XX, p. 25-52.
- SAUVAGET (Jean), *Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne des origines au milieu du XIX^e siècle*, Paris, 1941, 302 p.
- SCHACHT (Joseph), *Introduction au droit musulman*, Paris, 1983, 252 p.
- TABBAKH (Muḥammad Râghib al-), *I'lâm al-nubalâ' fî ta'rîkh Ḥalab al-shahbâ*, Alep, 1923-1926, 7 vol.
- THIECK (Jean-Pierre), «Décentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep à la fin du XVIII^e siècle», dans C.E.R.M.O.C. (édit.), *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, Beyrouth, 1985, p. 117-168.
- THIOLLET (Denise), *La nation française de Tripoli aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Thèse de 3^e cycle, Paris V, 1977, 767 p. dactyl.

5) CHRÉTIENS ET CHRISTIANISME EN ORIENT

Les chrétiens dans l'Islam

- ALADDIN (Bakri), «Deux fatwâ-s du Shaykh 'Abd al-Ghanî Al-Nâbulî», *B.E.O.*, XXXIX-XL, 1987-1988, p. 7-37.
- ARCE (Antonio), «Culte islamique au tombeau de la Vierge», *Actes du congrès oriental sur l'Assomption*, Jérusalem, 1951, p. 175-194.
- ARNAUD (Louis), «Néo-martyrs orthodoxes : Michel d'Athènes et Angelis d'Argos», *E.O.*, XVI, 1913, p. 396-408.
- BINSWANGER (Karl), *Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanische Reich des 16. Jahrhunderts : mit einer Neudefinition des Begriffes Dimma*, Munich, 1977, 418 p.
- BOUSQUET (R.) (Sophronie RABOIS-BOUSQUET), «Un prétendu néomartyr», *E.O.*, VIII, 1905, p. 350-353.

- BOUSQUET (R.) (Sophron RABOIS-BOUSQUET), «Le néomartyr Nicolas Cassetti», *E.O.*, IX, 1906, p. 363-366.
- BOUSQUET (R.) (Sophron RABOIS-BOUSQUET), «Néomartyres orthodoxes», *E.O.*, X, 1907, p. 151-154.
- BRAUDE (Benjamin) et LEWIS (Bernard) (direct.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functional of a Plural Society*, New York, Londres, 1982, vol.1 : 449 p., vol.2 : 248 p.
- CAHEN (Claude), «Dhimma», *Encyclopédie de l'Islam* 2, vol.II, p. 234-238.
- CAHEN (Claude), «L'islam et les minorités confessionnelles au cours de l'histoire», *La Table ronde*, 126, juin 1958, p. 61-72.
- CONSTANTELOS (Demetrios J.), «The «Neomartyrs» as evidence for methods and motives leading to conversion and martyrdom in the Ottoman Empire», *The Greek Orthodox Theological Review*, XXIII, 1978, 3-4, p. 216-234.
- COURBAGE (Youssef), FARGUES (Philippe), *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Paris, 1992, 345 p.
- DAWKINS (R.M.), «The Crypto Christians of Turkey», *Byzantion*, 1933, VIII, p. 247-275.
- DELANOUE (Gilbert), *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX^e siècle, 1798-1882*, Lille, 1980, 835 p.
- DENY (Jean), «Les pseudo-prophéties concernant les Turcs au XVI^e siècle», *R.E.I.*, 10, 1936, p. 201-220.
- FATTAL (Antoine), *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1958, 394 p.
- FIEY (Jean Maurice), «Martyrs sous les Ottomans», *Analecta Bollandiana*, 101, 3-4, 1983, p. 387-406.
- FRAZEE (Charles A.), *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire (1453-1923)*, Londres, New York, Sidney, 1983, 388 p.
- HASLUCK (F.W.), *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929, 2 T., 877 p.
- JENNINGS (Ronald C.), «Zimmis (non muslims) in early 17th century ottoman judicial records. The Sharia Court of Anatolian Kayseri», *J.E.S.H.O.*, XXI, 1978, p. 225-293.
- JOSEPH (John), *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle-East. The case of the Jacobites in an age of transition*, Albany, 1983, 240 p.
- JOSEPH (John), *The Nestorians and their Muslim Neighbors. A study of Western Influences on their Relations*, Princeton, 1961, 281 p.
- KABRDA (Josef), *Le système fiscal de l'Eglise orthodoxe dans l'Empire Ottoman*, Brno, 1969, 165 p.
- LEWIS (Bernard), «L'Islam et les non-musulmans», *Annales E.S.C.*, 35, 1980, 1, p. 784-800.
- MA'LUF ('Isa Iskandar Al-), DAHDAH (Salim Al-), «Tanassur al-umarâ' al-Shihâbiyyîn wa-l-Lam'iiyyîn fî Lubnân», *Al-Mashriq*, 18, 1920, p. 543-552.
- MASSIGNON (Louis), «Le culte liturgique et populaire des VII dormants Mar-

- tyrs d'Ephèse (Ahl al-Kahf) : trait d'union Orient-Occident entre l'Islam et la Chrétienté» (étude réunie par Youakim MOUBARAC), *Opera Minora*, rassemblées par Youakim MOUBARAC, Beyrouth, 1963, T.3, p. 119-180.
- MASSIGNON (Louis), «Le folklore chez les mystiques musulmans», *Opera Minora*, rassemblées par Youakim MOUBARAC, Beyrouth, 1963, T.2, p. 345-352.
- MASSIGNON (Louis), «Les «sept Dormants» apocalypse de l'Islam», *Opera Minora*, rassemblées par Youakim MOUBARAC, Beyrouth, 1963, T.3, p. 104-118.
- MASSIGNON (Louis), «Thèmes archétypiques en onirocritique musulmane», *Opera Minora*, rassemblées par Youakim MOUBARAC, Beyrouth, 1963, T.2, p. 554-661.
- MOACANIN (Nenad), «Some Remarks on the supposed Muslim tolerance Toward Dhimmîs», *Sudostforschungen*, XLVIII, 1989, p. 209-215.
- MOTZKI (Harald), *Dimma und Egalité. Die nichtmuslimischen Minderheiten Ägyptens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Expedition Bonaparts*, Bonn, 1979, 562 p.
- PANTAZOPOULOS (Nikolaos), *Church and Law in the Balkan Peninsula under the Ottoman rule*, Thessalonique, 1967, 125 p.
- PAPADOPOULLOS (Théodore H.), *Studies and documents relating to the history of the greek church and people under turkish domination*, Wetteren, 1952, 507 p.
- PAPADOPOULLOS (Théodore H.), *The Greek Church and People under Turkish Domination*, Valdershot, 1990, 432 p.
- QAR'ALI (Bûlus), *Al-Sûriyyûn fî Miṣr*, Héliopolis (Miṣr Al-Jadîd), 1928, T.1, 134 p.
- RUNCIMAN (Steven), *The Great Church in Captivity*, Cambridge, 1968, 455 p.
- SCHLICHT (Alfred), *Frankreich und die syrischen Christen 1759-1861 : Minoritäten und europäischer Imperialismus im Vorderen Orient*, Berlin, 1981, 331 p.
- SKENDI (Stavro), «Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans», *Slavic Review*, XXVI, 2, 1967, p. 227-246.
- SONYEL (Salahi R.), «The Protégé system in the Ottoman Empire», *Journal of Islamic Studies*, 2, 1, 1991, p. 56-66.
- URSINUS (M.D.H.), «Millet», *E. I.2*, T.6, p. 61-64.
- VRYONIS (Speros), *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, Berkeley, 1971, 532 p.
- WENSINCK (A.J.), «Al-Khadîr», *E. I.2*, T.4, p. 935-938.
- WENSINCK (A.J.), «Ilyâs», *E. I.2*, T.3, p. 1184-1185.
- WINTER (Michael), «A polemical treatise by 'Abd al Ghanî al Nabalûsî against a turkish scholar on the religious status of the dhimmîs», *Arabica*, XXXV, 1988, p. 92-103.

Histoire générale du christianisme oriental

- CHUPUNGCO (Anscar), *The cosmic elements of Christian Passover*, Rome, 1977, 119 p.
- DALMAIS (Irénée Henri), «La Pénitence chez les Orientaux», *La Maison-Dieu*, 56, 1958, p. 22-29.

- DE VRIES (Wilhelm), *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris, 1974, 282 p.
- DE VRIES (Wilhelm), *Orthodoxie et catholicisme*, Tournai, 1976, 183 p.
- DE VRIES (Wilhelm), *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg, 1963, 452 p.
- DE VRIES (Wilhelm), «Die Propaganda und die Christen im Nahen asiatischen und afrikanischen Osten», dans Joseph METZLER (dir.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol.I/1, Rome, Fribourg, Vienne, 1973, p. 561-606.
- DEDEYAN (Gérard) (direct.), *Histoire des Arméniens*, Toulouse, 1982, 701 p.
- EDELBY (Néophyte) (IDLBI), «Liturgie byzantine en langue vivante», *R.O.C.*, 1960, X, p. 227-244.
- EL-HAYEK (Elias), «La pénitence dans l'Eglise antiochienne», dans Youakim MOUBARAC (édit.), *Pentalogie antiochienne / Domaine maronite*, Beyrouth, 1984, T.4, p. 377-395.
- FYRIGOS (Antonis), «Catalogo cronologico degli alunni e dei convittori del Pont. Collegio greco in Roma (1576-1640)», *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata*, XXXIII, 1979, p. 9-51; XXXIV, 1980, p. 75-103.
- FYRIGOS (Antonis), «Catalogo cronologico degli alunni e dei convittori del Pont. Coll. Greco di Roma (1701-1803)», dans Antonis FYRIGOS (édit.), *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Rome, 1983, p. 23-77.
- GILL (Joseph), *Le Concile de Florence*, Tournai, 1963, 388 p.
- HAJJAR (Joseph), «Les synodes des Eglises Orientales et l'évêque de Rome», *Kanon*, II, 1974, p. 53-99.
- JANIN (Raymond), *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1922, 720 p.
- KAZHDAN (Alexander P.) (dir.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, New York, 1991, 3 vol., 2232 p.
- KHITROVO (B.), *Itinéraires russes en Orient*, Genève, 1889, 334 p.
- LANNE (Emmanuel), «La conception post-tridentine de la Primauté et l'origine des Eglises unies», *Irenikon*, LII, 1979, p. 5-33.
- MARROU (Henri-Irénée), *L'Eglise de l'Antiquité tardive 303-604*, Paris, 1985, 313 p.
- PATELOS (Constantin G.), «Aux origines dogmatiques de l'uniatisme. Un texte ignoré», *R.H.E.*, LXXIII, 2, 1978, p. 334-348.
- PRADER (Joseph), *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, Rome, 1992, 260 p.
- PODSKALSKY (Gerhard), *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 1453-1821*, Munich, 1988, 439 p.
- SALAVILLE (Sévérien) et NOWACK (G.), *Le rôle du diacre dans la liturgie orientale*, Athènes, 1962, 142 p.
- SOUARN (Romuald), «L'empêchement de parenté naturelle chez les Grecs», *E.O.*, 4, 1900-1901, p. 193-198.
- SOUARN (Romuald), «Un empêchement canonique du mariage chez les Grecs», *E.O.*, 3, 1899-1900, p. 257-262.
- TSIRPANLIS (Zacharias N.), «Gli alunni del Collegio Greco di Roma (1576-

- 1700) : dati statistici e constatazioni generali», dans Antonis FYRIGOS (édit.), *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Rome, 1983, p. 1-21.
- VAILHE (Siméon), «Le monastère de Saint-Sabas», *E.O.*, 2, 1898, p. 332-341; 3, 1899, p. 18-28, p. 168-177.
- VAILHE (Siméon), «Les écrivains de Mar Saba», *E.O.*, 2, 1898, p. 1-11, p. 31-47.

Histoire des communautés chrétiennes du Proche-Orient

- 'ALWAN (Ḥanâ), «Al-fatâwâ al-khayriyya» li-l-muṭrân 'Abd Allâh Qarâ'alî wa ḥaqîqa al-shir' al-mudunî al-mârûnî», *Al-Manâra*, 1988, 1, p. 87-104.
- ABOU NOHRA (Joseph), *Contribution à l'étude du rôle des monastères dans l'histoire rurale du Liban*, Thèse dactyl., Strasbourg, 1983, 2 vol., 1050 f.
- AGEMIAN (Sylvie), «Ne'meh al-muṣawwir et l'art de la miniature», *A.H.A.U.S.J.*, 2, 1983, p. 74-86.
- AGEMIAN (Sylvie), «Oeuvres d'art melkite dans l'église arménienne des 40 martyrs d'Alep», *Etudes Arméniennes*, 1973, p. 91-113.
- AOUAD (Ibrahim), *Le droit privé des Maronites au temps des émirs Chihab (1697-1841) d'après des documents inédits*, Paris, 1933, 309 p.
- BACEL (Paul), «La Congrégation des basiliens chouérites», *E.O.*, VI, 1903, p. 174-183; p. 242-248; VII, 1904, p. 156-163; p. 199-206; p. 353-358.
- BACEL (Paul), «Nicolas Saigh, religieux chouérite, 1692-1756», *E.O.*, XI, 1908, p. 71-76; p. 151-161.
- BACEL (Paul), «Ignace Sarrouf et les réformes des Chouérites, 1774-1790», *E.O.*, 13, 1910, p. 76-84, p. 162-171, p. 282-289.
- BACEL (Paul), «Le patriarche Cyrille VI et les Chouérites», *E.O.*, IX, 1906, p. 283-287.
- BACEL (Paul), «Nomination d'un chouérite au siège de Beyrouth, 1736», *E.O.*, 9, 1906, p. 360-363.
- BACEL (Paul), «L'Eglise melkite au XVIII^e siècle. Jauhar et Germanos Adam d'Alep. L'affaire des manchettes», *E.O.*, 16, 1913, p. 44-56; p. 134-143.
- BASHA (Qisṭantîn), *Ta'rîkh tâ'ifa al-Rûm al-malakiyya wa ruhbân al-mukhallisiyya*, Saïda, 1938, 520 p.
- CHEVALLIER (Dominique), «Politique et religion dans le Proche-Orient. Une iconographie des maronites du Liban», *R.H.M.C.*, X, 1, 1963, p. 301-308.
- CORBON (Jean), *L'Eglise des Arabes*, Paris, 1977, 247 p.
- DARBLADE (Jean-Baptiste), *La collection canonique arabe des Melkites XIII-XVII^e, introduction*, Harissa, 1946, 184 p.
- DESCY (Serge), *Introduction à l'histoire et l'ecclésiologie de l'Eglise melkite*, Beyrouth, 1986, 126 p.
- DIB (Pierre), «Le pouvoir de dispenser de la consanguinité et de l'affinité au deuxième degré», extrait de la *R.O.C.*, XIX, 1914, 10 p.
- DIB (Pierre), *Etude sur la liturgie maronite*, Paris, 1919, 235 p.
- DIB (Pierre), *L'Eglise Maronite*, T. 1, Paris, 1930, 276 p., T.2, Beyrouth, 1962, 628 p., T.3, Beyrouth, 1973, 358 p.

- DIOTALLEVI (Alfredo), *L'abate Vittorio Scialac e il Collegio Maronita di Ravenna*, Bologne, 1991, 187 p.
- FIEY (Jean Maurice), *Assyrie chrétienne*, T.1, 320 p., T.2, 890 p., Beyrouth, 1965, et T.3, 316 p., Beyrouth, 1968.
- FIEY (Jean Maurice), *Mossoul chrétienne. Essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, Beyrouth, 1959, 164 p.
- FIEY (Jean Maurice), «De quelques saints vénérés au Liban», *P.O.C.*, 28, 1978, p. 18-43.
- GEMAYEL (Nasser), *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe*, Beyrouth, 1984, 2 T., 1168 p.
- GOUDARD (Joseph), *La Sainte Vierge au Liban*, Paris, 1908, 536 p.
- GRAF (Georg), *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 T., Rome, 1944-1953.
- GREGOIRE (Réginald), «Costituzioni, visite apostoliche e atti ufficiali nella storia del collegio maronita di Roma», *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, vol.1, Rome, 1977, p. 175-229.
- HADDAD (Robert M.), «On Melkite passage to the Unia : the case of Patriarch Cyril al-Za'im» dans Benjamin BRAUDE et Bernard LEWIS (direct.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functional of a Plural Society*, New York, Londres, 1982, vol. 2, p. 67-90.
- HADDAD (Robert M.), *Syrian Christians in Muslim Society. An interpretation*, Princeton, 1970, 118 p.
- HAGE (Athanase), *Les empêchements de mariage en droit canonique oriental*, Beyrouth, 1954, 332 p.
- HAJJ (Nabîl Al-) (HAGE), «Al-khûrî Buṭrus Al-Tûlâwî wa atharuhu fî al-nahḍa», *Al-Manâra*, 25, 1984, p. 291-318.
- HAJJAR (Joseph), *Les Chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris, 1962, 381 p.
- HAJJAR (Joseph), *Un lutteur infatigable. Le Patriarche Maxime III Mazloum*, Harissa, 1957, 310 p.
- HARFOUCH (Ibrahîm), «Petite chronique des livres liturgiques chez les Maronites», trad. franç. dans Youakim MOUBARAC (édit.), *Pentalogie antiochienne / Domaine maronite*, Beyrouth, 1984, T.4, p. 377-395. Original arabe : *Al-Mashriq*, 9, 1906, p. 353-375, p. 420-427.
- HAYEK (Michel), «Maronite (Eglise)», *D.S.*, T.10, col. 631-644.
- HAYEK (Michel), *Liturgie maronite. Histoire et textes eucharistiques*, Paris, 1964, 435 p.
- HEYBERGER (Bernard), «Entre Byzance et Rome : l'image et le sacré au Proche-Orient au XVII^e siècle», *Histoire, Economie et Société*, 4, 1989, p. 527-550.
- HEYBERGER (Bernard), «Le catholicisme tridentin au Levant (XVII^e-XVIII^e siècles)», *M.E.F.R.I.M.*, T.101, 1989, 2, p. 897-909.
- HEYBERGER (Bernard), «Les chrétiens d'Alep à travers les récits des conversions des missionnaires carmes déchaux (1657-1681)», *M.E.F.R.M.*, 100, 1988, 1, p. 461-499.
- HOMSY (Basile), *Les capitulations et la protection des chrétiens au Proche-Orient aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Harissa, 1956, 420 p.

- Icônes Melkites*, exposition du Musée Nicolas Sursock, Beyrouth, 16 mai-15 juin 1969, 256 p. franç., 80 p. arabes.
- IDLIBI (Nâwufîûs) (EDELBY), *Aṣāqifa al-Rûm al-Malakiyyîn bi Ḥalab*, Alep, 1983, 382 p.
- IDLIBI (Nâwufîûs), *Jawla fî kanâ'is Ḥalab al-qadîma*, Alep, 1988, 72 p.
- «Iqûna al-sûriyya (Al-)», *Nashra Ibrishiyya Ḥalab li-l-Rûm al-Kathûlik*, 4 et 5, Alep, 1987, p. 1-54.
- ISHAQ (Jacques), *Al-quddâs al-Kaldânî. Dirâsa taqsiyya taḥlîliyya*, Bagdad, 1982, 211 p.
- JARAWAN (Elias), «La collection canonique arabe des Melkites et sa physiologie propre d'après documents et textes en comparaison avec le droit byzantin», *Apollinaris*, 41, 1968, p. 151-257.
- JOUBEIR (Antoine), *Kitâb al-Hudâ. Essai*, Jounié, 1974, 301 p.
- KARALEVSKY (Cyrille) (alias J. CHARON), «L'Eglise grecque melchite catholique», *E.O.*, IV, 1900-1901, p. 268-275; V, 1901-1902, p. 18-25, 82-89, 141-147, 203-206, 264-265, 332-343; VI, 1903, p. 16-24, 113-118, 198-207, 298-307, 379-386, VII, 1904, p. 21-26.
- KARALEVSKY (Cyrille) (KOROLEVSKY), *Histoire des Patriarcats melkites*, T. II, période moderne, première partie, 1833-1855, Rome, 1910, 400 p.
- KARALEVSKY (Cyrille) (KARALEVSKIJ), «Le Clergé Occidental et l'Apostolat dans l'Orient Asiatique et Gréco-Slave», Extrait de la *Revue Apologétique*, 1923, 74 p.
- KARALEVSKY (Cyrille) (alias CHARON), «L'Eglise grecque catholique de Livourne», *E.O.*, 11, 1908, p. 227-237.
- KAUFHOLD (Hubert), «Der Ehrentitel «Jerusalem-pilger», *O.C.*, 75, 1991, p. 44-61.
- KAUFHOLD (Hubert), «Der Richter in den syrischen Rechtsquellen. Zum Einfluss islamischen Rechts auf die christlich-orientalische Rechtsliteratur», *O.C.*, 68, 1984, p. 91-113.
- KHAZIN (Shâhîn Al-), «'Awqâf al-â'ila al-khâziniyya 'alâ dhâtihâ», *Al-Mashriq*, V, 1902, p. 115-122.
- KRATSKHKOWSKY (I.), «Farḥât Djarmânûs», *E.I.2*, T.II, 1965, p. 814-815.
- LAHAM (Loutfi), *Catholicisme, gallicanisme et orthodoxie dans l'ecclésiologie de Mgr Germanos Adam métropolitain d'Alep (1725?-1809)*, Rome, Institut Pontifical Oriental, 313 p. (dactyl.)
- LEROY (Jules), «L'icône des Stylites de Deir Balamend (Liban) et ses sources d'inspiration», *M.U.S.J.*, XXXVIII, 1962, p. 331-358.
- LEROY (Jules), «Une copie syriaque du Missale Romanum de Paul III et son arrière-plan historique», *M.U.S.J.*, XLVI, 1970-1971, p. 355-382.
- LEROY (Jules), *Moines et monastères du Proche-Orient*, Paris, 1958, 277 p.
- MAHFOUD (Georges-Joseph), *L'organisation monastique dans l'Eglise maronite*, Beyrouth, 1967, 393 p.
- MECERIAN (Jean), *Histoire et institutions de l'Eglise arménienne. Evolution nationale et doctrinale, spiritualité et monachisme*, Beyrouth, 1965, 386 p.
- MEINARDUS (Otto), «The last Judgements on the Armenian Churches of New Julfa», *O.C.*, 1972, p. 182-194.

- MERIGOUX (Jean-Marie), *Les chrétiens de Mossoul et leurs églises pendant la période ottomane de 1516 à 1815*, Mossoul, 1983, 155 p. dactyl.
- MUSSET (Henri), *Histoire du Christianisme spécialement en Orient*, 3 T., Harissa, Jérusalem, 1948-1949.
- NASRALLAH (Joseph), «Al-âdab al-malakiyya fî-l-lugha al-'arabiyya : al-'asr al-turkî», *Al-Masarra*, 33, 1947, p. 1-9, p. 84-89, p. 223-227, p. 436-440.
- NASRALLAH (Joseph), «Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1500 à 1634», extrait de *P.O.C.*, 1956-1957, 89 p.
- NASRALLAH (Joseph), «Historiens et chroniqueurs melkites du XVIII^e siècle», *B.E.O.*, XIII, 1949-1951, p. 145-160.
- NASRALLAH (Joseph), «Euthyme Saifi, archevêque melchite de Tyr et Sidon, 1643-1723», *D.H.G.E.*, XVI, 1967, col. 64-74.
- NASRALLAH (Joseph), «Les historiens musulmans, source de l'histoire melkite», *B.E.O.*, XXX, 1979, p. 101-117.
- NASRALLAH (Joseph), «Voyageurs et pèlerins au Qalamoun», *B.E.O.*, X, 1943-1944, p. 5-38.
- NASRALLAH (Joseph), *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du V^e au XX^e siècle*, Vol. IV, T.I (1516-1724), Louvain, 1979, 316 p., T.II (1724-1800), Louvain, 1989, 407 p.
- NASRALLAH (Joseph), *L'imprimerie au Liban*, Harissa, 1949, 160 p.
- NASRALLAH (Joseph), *S.B. Maximos IV et la succession apostolique du Siège d'Antioche*, Paris, 1963, 93 p.
- NORDIGUIAN (Lévon), «Recherches sur l'architecture des églises maronites : l'église St Georges de Baabdat», *A.H.A.U.S.J.*, 4, 1985, p. 55-85.
- QAR'ALI (Bûlus), «Al-Lâlî fî hayât al-muṭrân 'Abd Allâh Qarâlî», *Beit Shabâb*, 1^{re} partie, 1932, 191 p.
- RAHEB (Abdallah), *Conception de l'Union dans le patriarcat orthodoxe d'Antioche, 1622-1672*, Beyrouth, 1981, 136 p.
- RAPHAEL (Pierre), *Le rôle du Collège maronite romain dans l'orientalisme, XVII-XVIII^e siècles*, Beyrouth, 1950, 189 p.
- RONDOT (Pierre), *Les Chrétiens d'Orient*, Cahiers de l'Afrique et l'Asie, IV, Paris, 1955, 332 p.
- RONDOT (Pierre), *Les institutions politiques du Liban. Des communautés traditionnelles à l'Etat moderne*, Paris, 1947, 148 p.
- ROUHANA (Paul), «Histoire du Synode Libanais de 1736 du patriarcat de Jacques Aouad à la célébration du synode», *Parole de l'Orient*, XIII, 1986, p. 111-164.
- RUSTUM (Asad), *Kanîsa Madînat Allâh Antâkiyya Al-'Uḥmâ*, Beyrouth, s.d., T.III (1453-1928), 409 p.
- SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Rome, 1932, 576 p.
- SADER (Youghanna), *Croix et symboles dans l'art maronite antique*, Beyrouth, 1989, 351 p.
- SALIBI (Kamal S.), *Maronite historians of mediaeval Lebanon*, Beyrouth, 1959, 262 p.
- SAMIR (Samir Khalil), «Le patrimoine de langue arabe», dans *Pour une théo-*

- logie contemporaine du Moyen-Orient*, Actes du Premier Symposium Interdisciplinaire, Harissa, 15-18 oct. 1987, Beyrouth-Jounieh, 1988, p. 231-260.
- SANJIAN (Avedis K.), *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Harvard, 1965, 390 p.
- SAUGET (Joseph-Marie), «Melkites du Collège Pontifical Grec de Rome», *Oservatore Romano*, 24 janvier 1978, p. 6-7.
- SICKING (Thom), «Takrîm al-qiddîsîn maṭḥhar min maṭḥâhir 'ilm al-lahût al-sha'bî», *Al-Mashriq*, 1993, 1, p. 25-47.
- SLIM (Souad Abou El Rousse), *Le métayage et l'impôt au Mont-Liban, XVIII^e-XIX siècles*, Beyrouth, 1987, 274 p.
- SPIESSENS (C.L.), «Les Patriarches d'Antioche et leur succession apostolique», *L'Orient Syrien*, VII, 4, 1962, p. 389-434.
- STAYTA (Jurjus), «Zaydal wa kathlaka sukkâniḥâ», *Majalla-al-athâr al-Sharqiyya*, 1927, 1, p. 265-268; 10, p. 681-688.
- TABAR (Sarkis), «La S. Congrégation et les Maronites», dans Joseph METZLER (dir.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol.I/1, Rome, Fribourg, Vienne, 1973, p. 606-623.
- TABAR (Sarkis), «Relations avec l'Eglise Maronite», dans Joseph METZLER (dir.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol.II, Rome, Fribourg, Vienne, 1973, p. 335-354.
- TABAR (Sarkis), *Fondation et premier siècle de vie du Collège Maronite, 1584-1684*, Thèse dactyl., Institut Pontifical Oriental, Rome, 1978-1979, 2 T., 395 p.
- TARRAZI (Philippe), *Al-salâsil al-ta'rîkhiyya fî 'asâqafa al-'ibrishiyya al-sûriyaniyya*, Beyrouth, 1910, 482 p.
- TAYAH (Pierre), «Une page de l'Histoire de l'Eglise maronite : déposition et réintégration du Patriarche 'Awwâd», *L'Orient Syrien*, II, 4, 1957, p. 364-388 et III, 1, 1958, p. 103-122.
- TEKEYAN (Vartan), *Le Patriarcat arménien catholique de Cilicie au temps de Grégoire Pierre II 1812-1840*, Beyrouth, 1954, 238 p.
- TISSERANT (Eugène), «Notes pour servir à la biographie d'Etienne Evode Assemani», *O.C.*, 7, 1932, p. 264-276.
- VAGAGGINI (Cipriano), *Patriarchi orientali cattolici e dispense matrimoniali. Storia del loro potere de dispensare degli impedimenti di consanguineità e di affinità*, Rome, 1959, 254 p.
- VINCENT (Hugues), ABEL (Félix-Marie), *Bethléem le sanctuaire de la Nativité*, Paris, 1914, 216 p.
- VOSSEL (Vincent van), «Iconographie chaldéenne?», *Orientalia Christiana Periodica*, LV, 2, 1989, p. 439-454.

ANNEXES

ANNEXE 1

Niveau de connaissance linguistique des Orientaux reçus au Collegio Urbano (1659-1732)

date	confes.	ville	langues pratiquées					
			arabe	syr.	turc	grec	armén.	ital.
1659	Syr	ALEP	L/E	un p.				
1659	Syr	ALEP	L/E	un p.				
1661	Syr	ALEP	parlé					parle
1661	Syr	ALEP	seul					
1661	Syr	ALEP	seul					
1661	Syr	ALEP	pas L/E					
1661	Armén	ALEP	pas L/E		pas L/E		pas L/E	
1661	Syr	ALEP	seul					
1661	Syr	ALEP	seul					
1661	Syr	ALEP	pas L/E					
1661	Melk	ALEP	seul					
1661	Syr	ALEP	L/E(B)	L/E(B)				
1661	Syr	ALEP	seul					
1661	Melk	ALEXte	L/E			g vulg		
1667	Melk	ALEXte	parlé		parle			un p.
1674	Syr	ALEP	pas L/E		pas L/E			un p.
1674	Syr	ALEP	parle					un p.
1688	Melk	DAMAS	parle			un p.		
1695	Arm	ALEP	parle				L/parle	
1701	Syr	ALEP	seul					
1702	Melk	DAMAS	L/E		un p.	un p.		
1707	Melk	BETHL	parle					L/E?
1711	Melk	ALEP	pas L/E		un p.			
1712	Melk	SAIDA	L/E					un p.
1712	Melk	SAIDA	L/E					L
1714	Melk	ALEP	L/E					
1714	Melk	ALEP	L					
1714	Melk	LATTAQ	pas L/E					
1717	Syr	DAMAS	seul					
1723	Melk	DAMAS	pas L/E					
1727	Melk	JERUS	L/E?		un p.	un p.		
1732	Melk	ALEP	L/E					un p.

(abrégations page suivante)

Origine géographique

ALEP	21
DAMAS	4
SAIDA	2
ALEXte : ALEXANDRETTE	2
BETHL : BETHLEEM	1
LATTAQ : LATTAQUIE	1
JERUS : JERUSALEM	1
Total :	32

confes. (appartenance confessionnelle)

Syr : Syrien	15
Armén : Arménien	2
Melk : Melkite	15

Niveau de connaissance (appréciation portée dans le registre)

L/E(B) : Lit/Ecrit (Bien)	1
L/E : Lit/Ecrit	10-11
L : Lit seulement	2
pas L/E : ni lire, ni écrire	7
parle : parle seulement	6
seul : arabe seule langue connue	8
un p. : un peu	

Langues connues

arabe	32
syr. : syriaque	3
turc	6
grec	3
g vulg : grec « vulgaire »	1
armén. : arménien	2
ital. : italien	7

Sait lire et écrire l'arabe et une autre langue :	5
Sait lire et écrire l'arabe et parler une autre langue :	4
Sait lire et écrire l'arabe et parler deux autres langues :	2
Parle deux langues :	5
Parle trois langues :	3

ANNEXE 2

Un rapport d'un missionnaire maronite à la Congrégation « De Propaganda Fide » : Stefano Edenense (Istifân Al-Duwayhî), du Kisruwân, 16 juillet 1659 (SOCCG, 235, f.56rv-57r).

Stimo di non infastidire le loro Eminentissime Signorie (le quali con sommo ossequio riverisco) col riferire in questa lettera cio che ho affatigato in quest'anno in servizio delle loro Eminenze e propagatione della S. fede. E se bene di cio diverse volte gli ne ho dato raguaglio in varie lettere non di meno perche non son certo che tutte le siano capitate nelle mani per lontananza, et indirettura di luoghi per li quali si mandano.

In questo tempo son ritornato l'anno passato da Aleppo, ove (come vi ho scritto in altre lettere) ero andato con il Monsignore Andrea Abdegale per la conversione de' Giacobiti, e se bene io non ho potuto pubblicamente praticar con loro, e parlare della religione christiana, per le ragioni che le n'ho significato in altri luoghi, con tutto cio non ho mancato di scrivere contro di loro in privato, prediche, e discorsi circa le loro heresie, e mali abusi, et aiutare quanto si potra il sudetto Monsignore nelle difficoltà, e differenze, e contrarietà che li si faceano, tanto che m'ha mandato de' dubbii e difficoltà in fin a questo paese, doppo che m'era partito, et in questo mentre non perdeo il tempo ma mi trattendi da cinque mesi, in sermonegiare a'nostri in Arabo, et alcune volte in Italiano, al Signore Console e mercanti d'Europa. Et in alcuni discorsi che hebbi col Patriarca dell'Armeni, col Vescovo de' Greci, e col ministro de Luterani non ho mancato di diffendere il primato del Pontifice Romano e la verità della Chiesa Catolica, quanto potei.

Essendo ritornato al monte Libano ricevei la gratia che le loro Eminentissime Signore mi mandarono di esser missionario della Sacra Congregazione del che subito ne mandai a ringratiarli di questa gratia che per lor mera bontà s'erano dignati di conferirla alla mia indignità; stetti (f. 56v) in Monte Libano da doi mesi e vedendo che poco era utile che si potra fare all'ora là, per la gran tirannia de' Turchi che pativano tutti quei paesi, determinai di andare al paese di Chesruan ove il governo de' Drusi, e del nostro prencipe Abu Naufel era gran pace, e quivi elessi d'abitare col mio fratello in una terra la quale se bene è piccola nulla di meno c'era molto da lavorare, e far del bene. Et vicina ad essa è il villaggio d'Antura ove habitano alcuni P.P. Gesuiti. In questa terra ho congregato da quindici figlioli, e l'ho impiegati ne' studii delle lettere humane, et ecclesiastiche instruendoli nella dottrina christiana, et nell'imparare la lingua siriaca nella quale s'essercitano tutte le funtion ecclesiastiche. Tra di quali ne sol venire anco il P Antonio della Compagnia di Gesù ad imparare la lingua araba; e nelli giorni delle domeniche e delle feste m'occupo sempre in fare qualche predica o sermone et esortatione al popolo, o nella nostra terra o in qualche altro villaggio, o monasterio conforme ritrovo più utile, ne quali luoghi mi vengono fatti moltissimi dubbii e difficoltà procurando io quanto posso di sadisfarli, di pacificare tra li nemici et invitarli alla pace et a' SS. Sacramenti, di togliere le usure, di sradicare li mali Abusi, e di piantare il timore divino verbis et opere. Et ove prima la nostra terra pochissime volte sentiva la messa, poco frequentava la

communione, nella chiesa non si abbiciava la lampada se non pochissime volte, e la chiesa stava già per cadere, con la grazia di Dio ho uniti quei del villaggio et ho fatto riaccomodare il soffitto, infiancare le mura, di abbicciare (f. 57r) di continuo la lampada, et ogni giorno di dir l'orationi in chiesa e la messa, accioche possi venire ogni uno; e nel tempo che m'avanza m'occupo o in scrivere qualche libro per le chiese, o in segnitore un trattato che ne fo della messa molto utile per i preti. E così con la gratia di Dio non m'avanza un hora che non si consuma in servizio di Dio secondo l'intentione delle loro Eminentissime signore e mia.

Il Signore Patriarca per le gran vanie de'Turchi era venuto avanti di me in Chesruan, ove ancora dura; si spera pero che il paese nostro di Monte Libano si mutarano i suoi mali governatori e così ritornerà alla sua sede.

Il Monsignor Elia che era vescovo della nostra Eden è passato all'altra vita, et in suo luogo habbiamo ordinato uno della nostra famiglia per nome Monsignore Paulo Edenense. M'havevano i nostri scritto per ordinarmi io, ma io vedendo il peso della dignità, e che non si potra essercitare bene in questo pessimo governo tutto cio che si ricerca, e che potra più giovare in questo grado di Prete che nella dignità di Vescovo, l'ho rifiutato.

Ho mandato piu volte a pregare le loro Eminenze che si dignassero di mandarmi qualche parato per la messa e ferro per l'hostie e non ho avuto mai risposta. Non so se le lettere siano capitate nelle mane di Vestre Eminenze o no, e pero le ritorno di novo a pregare come loro servitore e missionario indegno accioche maggiormente creschino in me li obligi di pregare (come nel continuo fo) per la Santità del Pontifice, per la propagazione della fede e per l'accrescimento della S. Congregazione e longhezza di vita e prosperità delle loro Eminentissime Signore alla quali baccio con ogni riverenza le piedi.

ANNEXE 3

Le rapport annuel des missionnaires capucins de Touraine à la Propagande : Alep, année 1667, SC, FRANCIA, 3, f.109r-124v. (Extraits rapportant la visite à Alep de Monseigneur François Le Pallu, vicaire apostolique de Chine, les prédications du vertabieuh arménien Nerses et le pèlerinage du Père Justinien de Neuvy à Jérusalem).

Cette année 1667 fut la 41^{me} de la Mission de nostre Province en Levant, et la 23. de la tyrannique guerre du Turc contre les Vénitiens.

Le premier jour la famille d'Alep estoit composée des R.R.P.P. Sylvestre Custode et Supérieur, Justinien de Neuvy, Jean François de Sillé, Eustache de La Cioutat, Joseph Marie de Blois, et les ff. Martial de Torigne, et François de St Fargeau.

Le 4^{me} Monseig^r d'Héliopolis¹ arrivé en Alep le jour de Noël de l'année dernière fut conduit par le P. Jean François en quelques maisons des premiers des Arméniens et Suryens Catholiques, et veu deux Religieuses que gouvernoit le Père qui le conduisoit, et retourna de là fort édifié.

Le 6, il officia pontificalement dans la chapelle consulaire assisté de 23 officiers tous revestus convenablement sçavoir 8 observantins, 3 carmes, 3 jésuites, 6 capucins et 3 séculiers; à la fin, il confirma 12 ou 13 personnes du rit latin, et ensuite après le disner, le P. Justinien le conduisit en cinq honorables familles des francs mariés à Alep, desquels il fut bien honoré et en sortit fort édifié.

Le 10, n^{re} Père Supérieur et ceux des autres missionnaires s'assemblèrent avec ce Prélat sur le suiet des mémoires qu'il leur demandoit pour agir à Rome pour l'avancement des missions et aussy pour traiter d'un Collège qu'il s'offroit d'entretenir pour les Suryens.

Le onze, il fut visité de Grégoire Evesque arménien suivy d'un Prestre et Diacres de sa nation tous catholiques présentés par le P. Justinien qui fut leur interprète, et se séparent satisfaits les uns des autres, et semblables visites luy faisoient cognoistre que le séjour des missionnaires parmi les infidelles et hérétiques du Levant n'étoit pas sans fruit.

Le 12 les missionnaires s'assemblèrent avec monseig^r d'Héliopolis pour traiter des affaires de la mission, pour laquelle il tesmoignoit un grand zèle.

Le 13, ce Prélat alla rendre visite aux Patriarche et Evesque suryens frères et aux deux Evesques Arméniens. Le P. Justinien l'y accompagna et fut leur interprète. Ils commencèrent par les Arméniens lesquels après l'avoir reçu et caressé en leur maison épiscopale, ils le menèrent visiter leur deux

¹ François Le Pallu, un des fondateurs de la Société des Missions étrangères, archevêque d'Héliopolis, fameux Vicaire apostolique envoyé en Chine et au Tonkin, passe une première fois à Alep lors de son départ pour l'Asie en 1662, puis lors de son retour à Rome. Parti le 19 janvier 1665, il est à Livourne le 30 mars 1667 : Adrien LAUNAY, *Histoire Générale de la Société des Missions étrangères*, Paris, 1894, T. 1, p. 62-70, p. 114. Adrien LAUNAY (édit.), *Lettres de Monseigneur Pallu*, T. 1, Paris, 1904, p. 2 et p. 62.

Eglises qui sont en mesme enclos avec celle des Catholiques Maronites et des Grecs; ils commencèrent par la petite desdiée à nostre Dame de la quelle ils le conduirent en chantant des cantiques leur deux prélats à ses costés, en la grande desdiée aux SS. 40 Martyrs, où estants ils le firent seoir dans une chere, luy voulurent laver les pieds avec de l'eau de rose, et ne l'ayant voulu permettre, ils luy donnèrent à laver les mains. En cette action, un des premiers et plus hérétiques des Prestres se porta avec beaucoup d'activité à l'honorer, au moins extérieurement. Sortant de cette visite, il alla aux Suryens. Ces deux prélats le receurent en leur maison avec honneur, et le prièrent de venir célébrer dans leur église trois jours après. Et sortant de là, le Père le mena en sept ou 8 maisons des plus notables Catholiques, et après se retira fort édifié et satisfait.

Le 14, le Père Justinien fit professer nostre foy à une femme arménienne, et entendit sa confession générale; et le 15, trois autres firent de mesme entre ses mains, et deux autres le suivirent le même jour entre mains du Père Sylvestre; et un entre mains du Père Jean François.

Le même jour au soir Mondit Seigr d'Héliopolis, accompagné d'un Père Carme et 4 des nostres alla dormir dans la maison épiscopale des Arméniens pour assister à leur office et messe le jour suivant qu'ils faisoient la solennité du batesme de nostre Seigr et quelque Commémoration de sa naissance, de laquelle eux seuls entre toutes les sectes ne font point la feste. Il fut receu de (f. 109v) l'Evesque et partie de son Clergé point comme ils auroient fait à leur propre Patriarche, et après une honneste colation on le mist à reposer.

Le 16 entre les deux heures du matin il alla dans l'Eglise, où il fut receu et placé dans la première place et revesta (crocé et mitré) des plus beaux ornemens. L'Evesque en ayant de moindres et l'avoit touiours à son costé, luy faisant faire par honneur les mesmes cérémonies qu'il faisoit comme de donner la bénédiction au peuple etc..., comme il est dit dans le récit qui en fut dressé. Le P. Justinien fut en ce rencontre interprète, et leut un Evangile en Arménien dans la procession qui fut faite. La messe finie environ les six heures du matin, des Prestres et Diacres maronites allèrent de leur Eglise en celle des Arméniens prier ce Prélat de venir aussy en leur Eglise suivant la résolution prise le jour précédent. Il y alla, et y célébra une messe basse. Dom Stefano Prestre Prédicateur maronite eslevé à Rome², fist sa prédication en trois langues, Syriaque, Arabe et Italien. En cette sorte, quand il avoit parlé un miséré en une langue, il le répétoit en l'autre, et de mesme en la troisième. A la sortie de l'Eglise, le Prélat alla disner chez le Prédicateur qui l'avoit invité le jour suivant avec les Supérieurs des 4 ordres qui estoient en Alep, avec un compagnon. Les Pères Carmes et Jésuites ne s'y trouvèrent.

Le 17, nostre Prélat françois (de nom et nation) alla aussy dans l'Eglise des Suryens accompagné de trois de nos Pères. Il y fut receu du Patriarche André et de l'Evesque son frère, et des Prestres Catholiques et hérétiques, avec tout l'honneur qu'on eust rendu au propre Patriarche, lequel célébra (nt), venoit de temps en temps, selon leur cérémonies prendre sa bénédic-

² Il s'agit d'Istifân al-Duwayhî, missionnaire à Alep à ce moment (voir document annexe 2).

tion estant dans un siège revestu des plus beaux ornements Pontificaux, la Croce en main et mitre en teste.

Le 23, un Père Jésuite le mena aussy voir un Evesque des Grecs de Tripoli de Sirie qui se trouvoit à Alep et quelques maisons de sa nation dans l'Eglise de laquelle il ne fut point n'y ayant pour lors de Patriarche ny d'Evesque, ne grand vicaire³. Sy un d'eux s'y fust rencontré il y eust esté receu et honoré comme il avoit esté dans les autres Eglises.

Le 24 le P. Supérieur des P.P. Carmes le mena aussy en quelques maisons de Catholiques où il n'avoit esté, entre autres chez une des quatre Religieuses qu'il n'avoit voüe chez elle.

Le mesme jour, il sortit d'Alep pour aller à Alexandrette s'embarquer pour l'Italie, avec édification des missionnaires et admiré du grand fruit qu'il avoit veu de leurs travaux et du crédit et estime qu'ils avoient, mesme parmy les hérétiques et schismatiques. Il avoit avec luy un gentilhomme nommé Mons^r de Chammeson si dévot et vertueux qu'il communioit tous les jours. Il emmenoit avec luy quelques enfans qui estoient en péril d'estre Mahumétans.

En ce temps arriva un vertapiete ou prédicateur arménien nommé Nerses, et avec luy le bruit qu'il faisoit des miracles, ce qui ne parut point pendant son séjour en Alep, si ce n'est qu'on voulut nommer miracle de voir un homme suivy du peuple comme un nouveau Prophète, de tous aages et sexes, et non seulement de sa secte, mais de toutes les autres, et mesme de quelques Juifs et Turcs. Il preschoit soir et matin comme je noteray en après.

Le 29, jour suivant de son arrivée le P. Justinien l'alla saluer. Il le receut avec respect et humilité, jusqu'à luy baiser les mains par force, et mettant son front dessus. Entre leurs (*f. 110r*) entretiens, le plus notable fut de l'amour et l'union qui devoit estre entre les chrestiens, et cela en présence de bon nombre d'Arméniens estrangers. En suite de cet entretien le P. Justinien l'accompagna dans son Eglise, que sa réputation avoit remplie de peuple, auquel il prescha environ deux heures, et dans sa prédication se servit de quelques raisonnements du P. Justinien dans leur précédent entretien. Il invectiva fort contre le clergé et avec forte raison, commençant depuis le plus bas degré jusqu'au sien, il assura que dans huit jours Dieu chastieroit exemplairement les fumeurs de petun s'ils ne s'amendoient, et tous rompirent leur pipes et galions hommes, femmes et enfans, cela estant commun que tous en prenent. Ce prédicateur venoit de Géorgie où il avoit veu et conversé nos Pères Italiens et nostre Père Gabriel Supérieur de Tauris. Les premiers luy avoient donné une lettre de faveur pour Rome, où il désiroit aller. Il demanda un de leurs habits pour le chemin, mais il n'en peut obtenir qu'une corde, qu'il laissa ainsy qu'il disoit, pendüe en une de ses Eglises en chemin par honneur.

Ce qui contribua à sa réputation fut qu'il vestoit des habits grossiers sans chemise, alloit à pied, un baston en main, ne recevoit point d'argent, jeusnoit, au moins faisoit abstinence continuelle et ne beuvoit de vin.

Le 30 janvier le P. Sylvestre fist professer nostre foy à un Suryen. Et le

³ De 1665 à 1669, le patriarche Makâryûs Al-Za'im accomplit son second voyage en Géorgie et en Russie. De 1659 à 1670, il n'y a pas d'évêque titulaire d'Alep, le patriarche s'étant réservé l'administration directe du siège.

jour suivant le P. Justinien fut encore environ deux heures avec ce nouveau prédicateur. Son logement dedans et dehors plein de peuples, comme aussy l'Eglise où il alla prescher au moins deux heures, et n^{re} Père à costé de luy. Il invectiva fort contre les Ecclésiastiques de tous degrés, depuis le plus bas jusqu'au plus relevé, leur protestant que pas un n'entreroit au Ciel, et asseuroid le peuple du contraire, et que s'ils ne s'amendoient, dieu les chastieroit dans peu sévèrement, comme il avoit fait ceux de Narsingan qui n'avoient pas creu à ses prédications, et peu après sa sortie bonne partie du peuple avoit péry sous les ruines de leurs maisons tombée par un tremblement de terre; et monstrant le P. Justinien aux Prestres leur dist : voyez si sa couronne est comme les vostres.

Le premier féburier au matin il renferma tous les Prestres avec luy dans l'Eglise, et après une sévère réprimande, il leur fist promettre ce qu'il voulut pour l'observation de quelques reglemens qu'il leur prescrirait. Et ce qui estoit de le voir prendre tant d'autorité estant estranger et simple Prédicateur, l'Evesque du lieu présent, et que personne n'osât s'opposer à luy. La populace le considéroit comme un grand St. Toutes sortes d'infirmités avançoient à luy même de deux et trois journées de chemin; bien heureux qui pouvoit avoir sa bénédiction ou le toucher. On enfonçoit sa porte, on venoit par dessus les toits des maisons. Devant qu'il fut jour l'Eglise estoit pleine de monde, tous les jours comme autant de jours de grande festes; avec tout cela les aveugles, borgnes, boiteux et autres infirmes s'en retournaient comme ils estoient venus. Le soir du dit premier de féburier l'Eglise fut si pleine de monde, qu'il n'y en pouvoit entrer d'avantage. Il prescha, nos Pères Justinien et Joseph Marie de Blois auprès de luy, et après avoir crié contre toutes sortes de vices, il s'adressa à eux disans : « Et de vous, qu'en dirons-nous. Sachez que s'il y avoit du mal, je ne vous espargnerois pas non plus que les autres. Mais non, les francs sont gens purs vertueux etc. ».

(f. 110v) Ce qui le faisoit suivre de toutes les sectes estoit qu'il ne preschoit jamais de controverse, mais toujours d'amour et d'union, il les louoit toutes et bénissoit et commençoit toujours par les francs (c'est-à-dire latins) ce qui servoit beaucoup aux Missionnaires, et les zélés hérétiques de sa nation ne le pouvant plus supporter, luy allèrent remontrer qu'il exaltoit trop les francs, ravallé les Prestres de sa propre secte, ce qui préjudicoit grandement à leur croyance, adioustant comme on peut penser que plusieurs les suivirent et donnoient entrée en leur maisons. Sur quoy il leur donna espérance de réparation, de quoy nos Pères ayant esté advertis, ils appréhenderent quelque ruine et rétraction, quoy que le matin il eust encore fort loué les francs, caressé le P. Supérieur des P.P. Carmes qui le visita avec un interprète. On peut croire que le dessein qu'il avoit d'aller à Rome le faisoit agir de la sorte, et espéroit ainsy faisant des lettres de faveur. Nonobstant cela, le P. Justinien qui n'avoit besoin d'interprète et luy estoit fort familier l'alla trouver pour ruiner les impressions que les hérétiques pouvoient avoir fait dans son esprit, et prenant son temps, il le loua fort de ce qu'il avoit fait et dit iusqu'à lors de la foy Catholique et des missionnaires, et que l'estime dans laquelle il estoit parmi les peuples donnoit grand poids à ses paroles et qu'il le conjuroit de continuer. Il luy répartit qu'il en diroit encore davantage comme il entendroit s'il venoit à sa prédication. Le matin suivant 5^{me} féburier nostre Père si rendit au point du jour et trouva l'Eglise toute remplie, le

monde si estant assemblé dès la nuict, pressés jusqu'à en suer nonobstant le froid; ayant commencé sa prédication et ne voyant nostre Père, il cria : le vertapiete franc est-il présent? On répondit, ouy vertapiete, et il se fist voir aussitost; et en suite ayant avancé queque chose de véritable, il s'adressa à luy, luy demandant s'il n'estoit pas vray. Il luy répondit qu'il estoit vray. Et poursuivant, dist que le vertapiete franc sçavoit que ce qu'il leur preschoit estoit vray, et loua fort les francs, assurant leur foy estre Catholique, qu'il la portoit sur sa bouche, ses yeux et sur sa teste, etc.

Le 7, le P. Justinien l'entretint seul à seul dans sa chambre, et luy recommanda celui qui avoit présumé l'an passé de le faire sortir de sa place, ce qu'il luy promit.

Le 8 il parla fort contre ce personnage, bien qu'indirectement; et contre ceux qui n'aymoient pas les francs chrestiens, Grecs, Suryens, Maronites, et premièrement les francs ses chers frères qui estoient les vrays Catholiques, recommandant qu'on ne les blasmast plus de ce qu'ils enseignoient et preschoient, estant leur office. Depuis son arrivée, les hérétiques zélés de sa nation Prestres et séculiers luy firent de fortes plaintes contre les Missionnaires et luy portèrent un roole des familles Catholiques qui les suivoient, mais il renvoya les uns et les autres sans avoir eu satisfaction.

L'assiduité du P. Justinien à le voir chasque jour et assister soir et matin à ses prédications, avec le dessein d'aller à Rome, furent une grande bride pour retenir son esprit à ne se laisser corrompre par les hérétiques et à ne prescher contre les missionnaires, mais au contraire un puissant motif pour leur donner crédit et louanges qu'il fist iusqu'à sa sortie, et protesta toujours à nostre P. qu'il estoit Catholique. Si Dieu eut permis qu'il eust esté contre les missionnaires, il estoit capable dans une seule prédication, avec le crédit qu'il avoit dans l'esprit de son peuple, de le faire soulever contre les Missionnaires, leur faire fermer les portes des maisons, et mesme pervertir bonne partie des convertis, tant il estoit puissant en paroles et persuasif; et n^{re} P. raportoît qu'il avoit un des (*f.111r*) beaux talens de prédicateur, qu'il n'eust jamais entendu : mais n'ayant de Philosophie et Théologie, il faisoit de grosses fautes en matière de foy et de cas de conscience, et mesmes il se servoit de quelques termes mal examinés. (...)

Revenant au vertapiete Nerses duquel on appréhendoit toujours. Le 9 féburier au point du jour le P. Justinien fut en son Eglise sy remplie qu'il eut difficulté d'y entrer, et la prédication désia commencée; et avoit désia demandé est-il icy? sans le nommer; et comme on n'entendoit ce qu'il vouloit dire, faut-il (dist-il) que ie le nomme par son nom, et luy ayant esté répondu non. Il commençoit quand le Père arriva, qu'il ne falloît iamais quitter sa croyance pour en prendre une autre et trancha là-dessus. L'inconstance de sa foy parut là et en ses prédications précédantes et suivantes dans lesquelles il avoit dit et dist que tous se pouvoient sauver, mais singulièrement les Latins et Grecs.

En ces rencontres et plusieurs autres on cognut la nécessité qu'il y avoit d'avoir toujours en Alep un Missionnaire de la capacité du P. Justinien, ce qui n'avoit pas manqué iusqu'alors depuis l'establissement, mais bien qui sceust et possédast la langue arménienne comme luy, ouy ce qui n'avoit encore esté.

Le 10^e le P. Justinien l'alla trouver pour lever de son esprit l'impression

de diverses choses que les hérétiques y avoient mises contre les missionnaires, en autres qu'ils attiroient leur peuple à force d'argent; mais le Père luy fit bien voir la fausseté de cela par raisons convenables, adioutant que ce qui avoit donné lieu à ce bruit, avoit esté les grandes charités de mons^r le consul Piquet, singulièrement à l'année de la cherté que les pauvres mourroient de faim, et les Pères et mères vendoient leurs enfans aux Turcs pour avoir du pain, et ne pouvant faire ce bien par ses mains propres il se servoit quelques fois de celles des missionnaires qui cognoissoient les plus nécessaires des Chrestiens Catholiques et non Catholiques⁴. A quoy il répartit vous verrés comme ie parleray demain.

Le lendemain venu, n^{re} Père y fut de grand matin qu'il avoit désia commencé. Il exalta et magnifia les francs autant qu'on pouvoit désirer, s'humilia iusque là de dire qu'il n'estoit pas cendre comparé au vertapiete présent, que l'œil d'un franc valoit plus que leur corps, qu'il avoit toute sa science des francs, qu'ils estoient les vrais obéissants de la foy, qu'ils les laissassent donc prescher et les entendissent, ayans toutes les sciences et les plus sublimes, qu'ils estoient comme yeux du corps, et qu'ils n'en estoient que les pieds. Ces louanges donnoient autant de satisfaction aux Catholiques que de déplaisir aux hérétiques, singulièrement aux Prestres qu'il avoit touiours baffoués, mortifiés et humiliés dans l'excès depuis son arrivée, tant en publicq qu'en particulier, et, entre tous, les premiers et plus considérés.

(f. 111v) Le 12, Nerses ne pût prescher, la multitude des peuples à le suivre augmentoit de jour en jour. N^{re} Père l'alla encor voir, l'enferma avec luy dans sa chambre, entourée de peuple iusques sur le toict. Il luy dist 1^o de vestir d'habit de religieuse une fille de sa nation, ce qu'il luy promist de faire, 2^o il l'informa de l'invalidité des Confessions dans sa nation par l'ignorance des Prestres, 3^o il luy recommanda un Prestre pour le bien corriger et qui en avoit grand besoin, ce qu'il fist ensuite. Il invita le P. de continuer de l'entendre, et l'asseura d'avoir envoyé à Rome sa profession de foy par un Père Dominiquain.

Nostre Père s'estant retiré il fist appeller tous les Prestres leur dist 1^o qu'il vouloit célébrer le jour suivant, qu'il vouloit entendre leurs confessions afin qu'il se communiassent de sa main. 2^o Il leur proposa un Règlement, sans autre autorité que celle que luy donnoit l'aplaudissement et le nom de St. L'Evesque mesme du lieu point, qui n'osoit parler. A quoy ne voulant s'accorder, il prépara sa petite besace, prist son baston et environ soleil couché part sans que les prières d'Azaria Evesque du lieu, et Grégoire aussy évesque, avec celles du peuple qui se iettoit à ses pieds, le pussent arrester, disant à quoy faire rester puisqu'on ne veut obéir et persévéra et alla à demie lieüe de la ville, le peuple faisoit grandes lamentations pour sa retraite, disant que la malice des Prestres et leur désobéissance oblige le St à les abandonner.

Le matin venu la plus part du peuple qui ne sçavoit ce qui s'estoit passé le soir, s'assembla à l'ordinaire tousiours en sy grand nombre qu'ils estoient capable de remplir l'Eglise, tous surpris et estonnés aussi bien que nos Pères

⁴ La désignation du patriarche syrien catholique André Akhijân a été acquise grâce à l'argent du consul François Piquet. Cette stratégie de corruption des Syriens a été critiquée par son successeur le chevalier d'Arvieux, et par Istifân Al-

qui s'y estoient acheminés, il n'y eut ny office ne messes, tous coururent après, Prestres, Peuples riches et pauvres; les Prestres par un motif de crainte d'une tyrannie, les ministres leur pouvant dire qu'ils l'avoient, sinon tué, au moins chassé. Ils l'attrapèrent à deux ou trois lieües de là et firent tant de prières et supplications qu'ils le ramenèrent, et son entrée fut dans une foule de peuple estonnante, des Turcs cheminant devant, le baston à la main pour faire passage; les terrasses des maisons couvertes de peuple.

En ce temps, le Père Justinien fist professer la foy à un Arménien.

Le 14, l'Eglise fut pleine de peuple avant le jour, le P. Justinien s'y trouva; et Nerses prescha si efficacement que les auditeurs crièrent miséricorde, leur disant que s'ils ne s'amandaient, et singulièrement les Prestres qui les conduisoient en enfer, que dans les quinze jours Dieu les traitteroit comme ceulx de Narsingan et qu'il estoit forcé de les avertir; partie de cette ville estoit tombée depuis peu de temps où beaucoup de peuple avoit péri. Enfin les Prêtres lui accordèrent ce qu'ils luy avoient refusé par crainte du peuple.

Le 17 au matin il vestit, par les diligences du P. Justinien, Hourol Semin, fille Arménienne, de l'habit de Religieuses publiquement en l'Eglise, et fut la première de cognoissance d'homme vestüe de la sorte. Il y avoit presque 2 Ans que le P. Jean François l'esprouvoit. Avec la lecture arabe qu'elle avoit, le P. Justinien luy apprenoit celle de sa langue. Le 19 Nerses vertapiete parla si efficacement suivant l'instruction du P. Justinien contre certains billets que les Prêtres et autres donnoient contre toutes sortes d'infirmités (*f. 112r*) et infortunes qu'en suite on luy venoit apporter chaque jour grand nombre. Quoy qu'il y en eut qui avoient cousté iusqu'à 10 escus. Ces billets ou plustost volumes estoient de 4 et 5 aulnes de long et 2 ou 3 de large composés de paroles de l'Escriture S^{te}, de prières, de Croix, de noms d'Anges incogneus et figures extravagantes. Ils faisoient un roleau de ces extraits qu'ils portoient dans des estuits d'argent.

Ce Prédicateur en ses prédications prenoit à son audience le P. Justinien pour tesmoin des vérités qu'il annonçoit, disant qu'à son respect, il n'estoit qu'un ignorant, et que ce P. estoit Philosophe, Théologien, Astrologue et orné de toutes sortes de sciences.

Le 20, le P. Justinien n'arriva pas assez tost pour entendre sa prédication, mais bien sa messe, qui fut la première et dernière qu'il célébra en Alep. Les Prestres lui servoient de Diacres et subdiacre; et célébra en avec autant de Majesté qu'auroit fait un evesque à la réserve qu'il n'avoit de mitre d'où l'on cogneut qu'il ne l'estoit, ce qu'on avoit ignoré iusqu'alors. A l'arrivée du Père dans le cœur de l'Eglise, il fut fort surpris de voir aussy tost à ses piés celui qui l'An passé l'avoit voulu faire sortir de sa place, qui luy demandoit pardon de son péché en luy baisant les mains. Le Père l'assura de son amour et d'avoir tout oublié pour l'amour de Dieu. Le vertapiete qui avoit sceu sa faute l'obligea à telle réparation.

Il reprit aussy fort sévèrement dans sa prédication ceulx qui appeloient francs par mespris, les autres qu'ils voyoient aller souvent à la messe et qui

avoient des images dans leurs maisons, priant Dieu devant, et qui avoient des chapelets; concluant donc pour estre bon Arménien, il ne faut rien faire de bon ne de vertueux.

Il dist un jour au P. Justinien que les Missionnaires devoient prescher l'amour et union aux sectes, louer les vertus, reprendre les vices, exhortant à la fréquentation des SS. Sacrements sans parler de controverses.

Le 22 il visita les trois corps des Missionnaires, où le P. Justinien l'accompagna luy servant d'interprète par tout comme aussy chez M^r N^{re} Consul, et pour tesmoigner que son abstinence de boire du vin n'estoit scrupuleuse, il en prist en chaque maison un peu dans fond de sa main. Joint qu'il n'y avoit pas longtemps qu'il s'en abstenoit comme aussy de prendre de l'argent, et fut bien tost obligé de quitter l'un et l'autre dans le voyage qu'il fist en Hierusalem.

Le 23 arriva en Alep Simon vertapiete, Agent d'Eliasar, pour lors Patriarche de tous les Arméniens de l'Empire Ottoman (*f. 112v*) ou Turc⁵. Le p. Justinien le visita et aussy Nerses diacre nepveu d'Eliasar, l'un et l'autre luy tesmoignèrent avoir eu son entretien fort agréable qui fut de matières d'Eglise et de foy et l'invitèrent à faire le voyage des Saints Lieux avec eulx; et le matin suivant qu'ils faisoient la feste de la Purification, il fut à leur Eglise et y mena un P. Observantin et un f. Relect qui l'en prièrent pour voir l'office de cette nation et furent (?) mis dans les premiers plans du cœur.

Le 25 le P. Justinien fist professer n^{re} foy à une fille d'un Prestre Arménien hérétique comme il avoit fait cy devant à son frère Aisoe (?) diacre. Elle lui tesmoigna le désir qu'elle avoit d'estre Religieuse. Elle avoit pour nom Iacout qui veut dire en françois un Rubin.

Le mesme jour, Nerses vertapiete prescha soir et matin et annonça hardiment les 2 natures, divine et humaine, en Jésus C. contre la croyance de sa nation, exhortant fort à l'amour et union. Il donna mille bénédiction au peuple qui estoit autant pour luy que le clergé et quelques-uns des premiers contre luy, tant passion et intérêt que pour avoir remarqué quelque faiblesses et imprudences, mais avec cela n'osoient luy contredire. En sorte que l'Agent Supérieur d'Eliasar, ayant avancé ces paroles : d'où vient-il? qui l'a envoyé? de quelle Autorité, ce qu'il fait? Pour quoy se soubsmettre à ses ordonnances, n'ayant ne pouvoir ne juridiction, enfin il luy falloir se taire.

Le 26, voyant les choses n'aller dans l'Eglise comme il vouloit, il s'en retira et mesme du logement qui en dependoit et s'alla loger dans un kan avec des marchands de sa nation, ce qui causa un débat et querelle dans sa nation

⁵ Nous sommes à un moment extrêmement confus de l'histoire de l'Eglise arménienne. Le manuscrit des capucins contient d'ailleurs un long développement sur les « désordres » des Arméniens, que nous ne reproduisons pas ici. L'évêque de Jérusalem Eghiazar (Eliazar) tente, avec le soutien des Turcs, d'organiser tous les Arméniens de l'Empire ottoman derrière lui, en rompant avec le siège d'Echmiatzin. En 1664, il obtient un commandement du Grand Vizir Koprülü en sa faveur, le déclarant catholicos de tous les Arméniens de l'Empire. Le patriarche de Sis, Khachatur, qui soutient son projet, lui confère la consécration de catholicos à Alep. Mais le patriarche Sargis de Constantinople et celui d'Echmiatzin, Hakob, extrêmement populaire, retournent l'opinion et les dirigeants turcs. Eghiazar se ré-

qui se termina à l'ordinaire, c'est-à-dire au profit du Turc, en tirant 1500 escus d'amende. Nerses se chargea de 500 et ayant obtenu licence de retourner faire une prédication, il la fist si efficace, que sur le champ il se trouva plus que la somme. Et les femmes et filles qui n'avoient d'argent (*f. 113r*) (se défirent) les unes de leurs bagues les autres leurs bracelets, autres les pendants d'oreilles et autres partie de leurs chaînes et coliers d'or et autres choses qu'elles usent à s'orner en levant, dequoy il satisfist les 500 escus desquels il s'estoit chargé. Et y ayant 60 escus de plus, il les laissa à l'Eglise, restant chargé, après tant d'esclat et honneurs; de beaucoup de honte et confusion.

Le 4 mars, pendant qu'il se desmesloit de cette disgrâce, la Caravane Annuelle des chrestiens pèlerins partit pour Hiérusalem. Ils estoient la plupart Arméniens. Et sur l'offre que quelques Evesques et autres des premiers avoient fait au P. Justinien de le mener et faire sa despense, il s'achemina avec eulx, et fut chargé d'une lettre des Missionnaires Unis pour Eliasar Patriarche qu'on croioit en Hiérusalem.

En ce temps, les Pretres Arméniens Catholiques et hérétiques eurent recours à nos Pères pour leur faire avoir 50 escus pour payer de l'avanie cy dessus. M^r Baron consul leur fist cette grâce recevant d'eux bons gages, et estoient obligés d'engager (?) les hérétiques par cette faveur et ne rien dire ne faire contre les Missionnaires exerçants leur Mission parmi leurs peuples.

Le 7 mars, Nerses vertapiete en liberté, partit pour Smirne (avec) la caravane et eut encor cette consolation de se voir accompagné un quart de lieue d'un grand peuple hommes, femmes et enfants. Et arrivés sur une colline, il les bénit après quelques paroles de consolation, et après partit son baston en main et un petit paquet avec un homme pour le conduire iusqu'à la caravane à laquelle il arriva 3 jours après, cheminant nuit et jour. (...)

(*f. 115r*) Je laisse à l'année suivante la suite de leurs désordres (des Arméniens d'Alep) pour dire brièvement quelque chose du voyage du P. Justinien qui l'a escrit amplement en Province.

Il partit d'Alep le 4 mars, accompagné de toute la famille et quelques Arméniens Catholiques jusqu'à un quart de lieue de la ville, s'en allant joindre la caravane à 2 lieues apié son baston à la main. Les premiers jours ses pieds furent escorchés et ne pouvant suivre le caravane, les chrestiens descendirent de leurs montures pour le soulager le faisant monter. Il vivoit comme eulx, c'est-à-dire jeusnant jusqu'à 3 heures après midy et mangeant de leurs viandes de Caresme où il n'y a ne poisson, ny beurre ny fruit, pas mesme de l'huile, et beuvant de l'eau. C'estoit à qui l'auroit à sa table des 3 vertapietes et 8 Prestres qui faisoient le voyage.

Quatre jours après, arrivèrent en leur caravane 4 ou 5 françois partis d'Alep après. Ils invitèrent le P. d'aller manger avec eulx, de quoy il s'excusa (*f. 115v*) pour ne scandaliser ses conducteurs qui auroient sceu qu'il auroit mangé du poisson et beu du vin.

Le 11 arriva de nuit dans la caravane Nerses, et ni fut cogneu qu'au jour. Il y trouva l'attention du peuple pour sa personne comme en Alep. Il

plie à Jérusalem en janvier 1667, d'où on tente, sans succès, de le faire chasser. Cf. : Avedis K. SANJIAN, *The Armenian Communities in Syria...*, op. cit., p. 104-109.

fist quelques plaintes d'amour au P. Justinien de ce qu'il estoit parti sans luy. Et comencèrent à cheminer de Compagnie comme 2 Capucins. Le P. l'entretenant des matières de foy et histoires Ecclésiastiques taschant de perfectionner en son esprit ce qu'il tesmoignoît avoir de Catholicité et de le désabuser de nombre d'erreurs où il estoit faute de science et de conversation avec (des) Catholiques doctes.

Ils arrivèrent ainsy à Tripoly, laissant la caravane derrière à quelques heures de chemin, qui craignoit l'avanie qui luy arriva de 300 escus. Nos PP. de Bretagne rafraischirent fort par leur charité le P. Justinien qui estoit fatigué de cheminer à pied avec cette manière de vivre, dormant sur la terre et dehors en cette saison. Cela avec autres considérations et le conseil du P. Custode de Bretagne le firent résoudre à quitter la caravane et prier les françois de le prendre avec eulx dans une barque qu'ils avoient louée. Ce qu'ils firent, mais ils ne purent avoir cette grâce pour Nerses, craignants quelque tyranie à son occasion.

Le P. se trouva icy en nouvelle peine, la caravane s'en estoit allée et le vent ne se rendant pas favorable à ces M^{rs}, quittèrent la barque et montèrent à cheval. Et ainsy il resta avec le vertapiete et quelques autres ne les pouvant suivre.

Ce fut icy où ce vertapiete commença à cognoistre qu'il ne pourroit plus garder sa résolution de ne prendre point d'argent, ce qui luy avoit esté facile venant d'Arménie en Alep où il estoit tousiours parmy les siens, où rien ne luy manquoit tant dans les caravanes que dans les villes et bourgs par où il passoit; ne d'impost sur les chrestiens come il y a pour arriver en Hiérusalem. Il se retira au port de Tripoly avec 5 ou 6 autres chassés de la caravane à cause de leur pauvreté, et fist marché avec le maistre de la barque que les françois avoient quittée et fist une queste de quelque (?) escu parmy certains chrestiens nommez gues ou Guez, qui veut dire moitié par moitié, paroissants Turcs et secrètement reçoivent les Sacrements des Arméniens et jeusnent tant qu'ils peuvent.

N^{re} (P.) ne sachant que faire eut recours à son compagnon auquel on avoit (fait) la Charité dans l'hospice de Tripoly, qui le receut dans sa barque à condition qu'ils ne se sépareroient plus. Mais à peine furent-ils 4 heures en mer qu'une tempeste le(s) getta dans un recoin au pié d'un rocher et y passèrent la nuit. Et le jour suivant, le vertapiete s'enfuirent, de quoy le Patron de la barque qui estoit Grec s'estant aperceu, il obligea ceulx qui restoient à paier pour eulx et pour les fuiarts sans faire grâce à n^{re} Père, pour lequel un Prestre maronite donna un escu.

Cet homme content, il se leva un vent favorable. Il mist les voiles et après deux heures, il leur manqua au petit pont de Patron (*Batrûn*) et y restèrent 6 jours, pendant lesquels le P. eut le temps pour visiter quantité de belles Eglises, monastères et hermitages vides et abandonnées.

(f. 116r) Ayants passé 6 j. à Patron à attendre le vent, et les vivres manquant, et la feste s'approchant, il résolut de s'en aller par terre et de se servir de l'occasion d'un sangeac⁶ turc campé là auprès, passant de Constantinople

⁶ Un Sanjaq Beg est un dignitaire turc chargé de l'administration d'une fraction de province, appelée «sanjaq».

en Egipte avec un train de 30 personnes à cheval. Il l'alla trouver, et en ayant obtenu licence, menant avec un trucheman Turc par lequel il luy fist entendre ses disgrâces qui l'avoient séparé de la compagnie de ceulx qui le conduisoient. Et que se fiant en sa bonté, générosité, il le venoit suplier d'agréer qu'il cheminast avec son train iusqu'à Rama où il devoit passer. Il respondit qu'il estoit le bien venu, mais qu'il n'avoit point de monture vide pour le monter.

Le P. l'ayant remercié de sa bonne volonté, l'informa des obligations de n^{re} Relig. tant pour ne monter à cheval sans nécessité que pour ne prendre de l'argent. Pour quoy il le suplioit de le protéger aux lieux des Gaffars, ce qu'il luy promist.

Le mesme jour ils firent trois lieues iusqu'à Gebail où un grec le logea. Et le jour suivant allèrent à Baruth où espèrent trouver du rafraichissement chez nos P.P. Ils trouvèrent les portes fermés par les Turcs et les P.P. retirés à Seide. Un facteur de françois qui estoit le retira avec le f. Lefebure, jésuite. Le vertapiete Nerses et le prêtre qui avoient fui de la barque se rassembla icy avec N^{re} Père, qui se rejoignit à ses Turcs qui le protégeoient et qui partoient de Barut pour Saide après 2 jours de séjour. Il y en avoit un qui sçavoit l'italien, ayant esté 7 ans esclave des Vénitiens. Il dist au Père que le seig^r le sangeac le vouloit faire manger à sa table et qu'ils luy avoient dit qu'il ne mangeroit de la viande estant en Caresme, mais que n'estoit aussy pour avoir son entretien auquel il prenoit si grand plaisir qu'une bonne partie du chemin se passoit à les entendre raconter (?) ce qu'ils avoient entendu de sa bousche; et leur ayant dit qu'il ressembloit en sa vie certains santons et dervichs qu'ils ont parmy eux vagabons qui sont pauvrement vestus, vivants d'aumosnes. Celuy qui avoit esté esclave luy dist : Seig^r, il n'y a pas de raport, ceulx-là n'estant que des coureurs qui font ce que bon les semble, allants et venants comme ils veulent. Et ne sont considérés que pour leurs folies, sortis de la lie du peuple et ignorants, mais celui-cy et ses semblables, ne marchent jamais sans ordre de leurs supérieurs et tous enfants de gens considérés; estoient religieux doctes en Philosophie, Théologie, Astrologie et médecine qui avoient volontairement pour l'amour de Dieu quitté le monde, grandeurs humaines et richesses, ce que j'ai veu parmy les chrestiens pendant sept ans que j'y ay demeuré. Et ce que ce Turc disoit de N^{re} vie parmy les siens, Nerses vertapiete le faisoit parmy les chrestiens Arméniens.

Quand ils arrivoit que le P. ne pouvoit aller si viste que la Compagnie, il restoit toujours avec luy deux cavaliers et quand il failloit passer quelque rivière à guay, ils le passoient sur leurs chevaux, ce qui faisoit grand mal au cœur du vertapiete, qui estoit obligé de passer dans l'eau iusqu'à la ceinture avec les autres pauvres chrestiens.

(f. 116v) Le soir, ils arrivèrent à Saide où le P. fut receu avec la charité accoustumée de nos P.P. bretons, et en sa considération le vertapiete, édifié de tant d'amour.

Le matin suivant, un des 1^{ers} jours d'avril, le P. partit avec les mesmes Turcs qui allèrent passer la nuit à Tir. Et en suite à S^t Jean d'Acre; ce fut en ce lieu que commencèrent les plus grandes fatigues du P. qui durèrent iusqu'à la S^{te} Citté. L'Aga Péagier du lieu s'adressant à celui qui protégeoit N^{re} P. luy dist qu'il avoit advis qu'il y avoit des chrestiens desguisés parmy son

train au préjudice des droits du Grand Seigneur passants sans les paier et qu'il eust égard à cela autrement il luy mettroit en teste 300 hommes.

Le Seigr Sangeac lui répartit qu'il parloit hardiment pour ne s'estre informé de la vérité, n'y ayant dans sa suite qu'un pauvre Religieux qui n'avoit point d'argent, et qui n'en prendroit, qu'il luy en présenteroit qu'il avoit pris en sa protection et que mesme les Turcs luy donnoient à manger pour l'amour de Dieu, et que s'il en trouvoit d'autres qu'il les prist.

Pendant ces pourparlers, Nerses vertapiete et autres Arméniens se tenoient cachés et les péagiers se retirèrent à dessein de les attendre dans un passage le jour suivant. En suite, Nerses et autres prièrent N^{re} Père de partir avec eulx la nuit et d'employer son crédit auprès de son sangeac à ce que quelques cavaliers de suite les accompagnassent dans le droit chemin par delà le passage où les péagiers les...prendre quand la caravane y passeroit désia. Et fut ainsy. Mais par malheur, n'ayant pas bien suivi le chemin après que leurs conducteurs les eurent quittés, s'estant embarassés dans des mares, reculant autant qu'ils avançoient, et voyants le jour qui commençoit à paraistre, et prévoiant le mal qui leur arrive, N^{re} (P.) commença à se repentir de s'estre séparé de son protecteur, se recommandant à Dieu et exhortant ses compagnons à faire le mesme.

Peu après, ils aperceurent venir vers eulx un cavalier à bride abattüe, le sabre en main. N^{re} P. s'escarta, se gettant dans des herbes qu'il désiroit estre plus haute pour le bien couvrir, et d'abord cet Arabe commença à fraper du plat de son arme sur ces pauvres chrestiens. Et ensuitte, le P. s'apercevant qu'il le cherchoit et qu'enfin il le trouveroit, il vint à luy pour ne l'irriter davantage, le priant d'avoir pitié d'un pauvre Religieux sans argent.

L'Arabe luy disant qu'il n'eust peur, qu'on ne vouloit rien de luy, mais qu'il retournast avec les autres là d'où ils estoient partis, où ils furent bien-tost, les faisant cheminer plus viste qu'ils ne vouloient, et à leur arrivée furent tous emprisonnés excepté N^{re} Père qu'on laissa aller chez les francs, ne devant rien en ce lieu.

Se voyant en liberté, il alla rejoindre son Protecteur qui n'estoit encor parti et n'avoit rien sceu de ce qui s'estoit passé la nuit. Et la caravane s'estant mis en chemin, elle arriva après 3 heures de chemin à Caifa, au pied du Mont Carmel. Où il trouva une nouvelle croix, car pressé de la soif comme un homme qui chemine, s'estant un peu escarté de la caravanne pour demander (f. 117r) de l'eau, il fut arrêté d'un misérable agent des Gaffariés, nonobstant qu'il fut accompagné de deux cavaliers de son Protecteur, qui le mena et livra entre mains d'un nombre d'Arabes armés, où ses déffenseurs furent obligés de l'abandonner n'estants les plus forts. Enfin, un pauvre chrestien maronite le délivra, donnant un escu. Et ne pouvant plus arriver à la caravane de son sangeac turc, il monta le Mont Carmel et alla chez les R.R. P.P. Carmes déschaux qui habitent dans la grotte du St Prophète Hélié, d'où ils disent avoir leur origine.

N^{re} P. fut receu là avec grande charité, et le misérable Grec le suivit pour luy demander pardon par crainte qu'il eut qu'on fit plainte de luy au Prince Arabe soubz la Protection duquel sont ces Pères qui luy auroit osté son office et fait donner nombre de bastonnades. Ce qu'il luy accorda pour l'amour de Dieu.

Sur le soir, Nerses vertapiete ariva en ce lieu ayant appris au pied de la

montagne qu'il estoit aux francs. Il estoit demy mort du travail, souffert de faim, de soif, de nudité, ayant esté despouillé, n'ayant d'argent à paier le Gaffar et ne luy restoit que sa hère avec une méchante tunique dessus, et sur la teste un meschant turban, et en main sa croce de boys, ce qui le rendoit mescognoissable. D'abord qu'il vist n^{re} Père, il s'escria les larmes aux yeux : voilà mon Père l'estat où mes péchés m'ont réduit. Sur quoy, le Père s'esforça de le consoler et honorer devant leurs hostes, leur faisant le récit de belles qualités, qui firent les mesme luy donnèrent tousjours la première place, de quoy il estoit si édifié qu'il n'en pouvoit retenir ses larmes. Mais pensant estre à la fin de ses travaux, à peine eut-il reposé deux heures, un vint de nuit le demander de la part des Arabes et du misérable grec leur Agent qui avoit maltraité N^{re} (P.), et ne quitèrent la porte du monastère iusqu'au matin qu'on ne leur eust mis entre les mains. Et ce pauvre vertapiette qu'on appelloit vertapiette sans argent, expérimentoit de jour à autre avec beaucoup de peine la nécessité qu'il y avoit d'en avoir parmi les Turcs, singulièrement dans la Palestine.

En ce rencontre, l'ayant rendu capable de ce qu'il ne pouvoit faire davantage pour sa déffence non plus que les P.P. Carmes qui estoient eulx mesmes soulz la tyrannie, il se mist avec son serviteur demys nuds entre mains de ses ennemys qui promirent de le traiter doucement; et arrivez au pied du mont, le mirent en garde chez un catolique maronite qui les traitta 5 ou 6 jours charitablement, où N^{re} Père le visita. Et le jour des Rameaux, il confessa tous les maronites de ce lieu qui le lundy suivant le firent conduire demye journée de chemin iusqu'à Nazareth, après avoir receu les charités et caresses des P.P. carmes durant quatre jours. Où il ariva environ midy, bien fatigué et y resta le mardy st, où les P.P. observantins le rafraischirent, mais luy signifièrent (*f. 117v*) les ordres de Hiérusalem de ne laisser passer aucun pèlerin, Religieux ou séculier, s'il n'avoit pour paier son voyage, tant pour aller que pour retourner. Il se rencontra là par bon heur un marchand françois qui leur donna une promesse en la forme qu'ils désirèrent sur l'assurance que le Père estant en Hiérusalem, il y trouveroit des Amys qui satisferoient pour luy.

La nuit du mardy au mercredi st, il partit de Nazaret avec un conducteur qu'on luy donna, et le jeudy st, il ariva (à) pié en la Ste Cité, où il fut receu des P.P. Observantins avec les charités ordinaires qui sont très grandes. Le P. Gardien et la plus part de la famille estoient entrés dans le St Sépulcre et renfermés pour y faire l'office de la Sepmaine Ste.

Le vendredy St, par bon heur et contre la coustume, on ouvrit le St Sépulcre et se servant de l'occasion, il y entra et fut receu du P. Gardien avec grands tesmoignages d'amour. Et luy ayant dit que diverses personnes luy avoient tesmoigné se vouloir confesser à luy, il ne l'avoit voulu faire sans sa bénédiction. Il luy dist, après avoir loué la prudence de laquelle il avoit usé, qu'il luy donnoit pour cela tout son pouvoir en Hiérusalem. Ensuite de quoy pendant son séjour, il entendit des confessions bon nombre en françois, italien, Arabe, et Arménien. Et mesme des R.R. de la famille se confessèrent à luy. Deux ou 3 Arméniens firent profession de foy entre ses mains et leurs confessions généralement. Il célébra sur le très St Sépulcre.

Il obtint, mais avec bien de la difficulté, de Mardirios Patriarche de célébrer sur le Sépulcre de St Jaques qui est entre les mains des Arméniens pour

la conséquence que d'autres demanderoient la mesme grâce, n'y ayant que ceulx de leur nation qui y célèbrent. Il n'eut pas moins de difficulté à avoir le consentement et des ornements des officiers du couvent, nonobstant qu'il eut eu le consentement du P. Gardien appréhendant qu'en suite le Patriarche ou autres prélats demandassent à célébrer sur le Très St Sépulcre ou les seuls latins célèbrent. Enfin, toutes les difficultés surmontée, il célébra messe chantée par les Pèlerins françois qui estoient en Hiérusalem et qu'il communia.

Enfin, ayant satisfait sa dévotion par la visite de tous les S.S. Lieux comme les autres Pèlerins, les Arméniens le voulurent ramener, mais les françois voulurent en avoir le mérite. Ils repassèrent par Saïde et Tripoly, et visitèrent le mont liban, et ayant fait son voyage aller et venant à pié quelques jours exceptés que ses pieds estoient escorchés, il ariv(a) en bonne santé à Alep le 4 de may, dans lequel je rentre dans la suite de ce journal.

ANNEXE 4

Exemple de budget de la Terra Santa : comptes du gardien Mariano da Milano, entré en fonctions le 22 mars 1652. (SC, Terra Santa, I, f. 42rv-45rv).

(L'auteur parle de *scudi* : nous supposons qu'il s'agit en fait de la monnaie locale couramment employée : la piastre *Abu Kalb*)

PREMIÈRE ANNÉE : 1652-1653

RECETTES : 72 572,13 dont : 28 534 en prêt à intérêt

DEPENSES : 68 460,8

«dato à Turchi per misade, Pasqua, usanza, cortesia e tirannia : 52 466,25

SOIE

Entrée : 2500,5 dont une partie a été donnée en cadeaux. Reste en magasin : 594,5

DRAP

Entrée : 657,5

Dépenses : 618

DEUXIÈME ANNÉE : 1653-1654

RECETTES : 38 355,10

DEPENSES : 27 481,7

dont : 7 564 remboursement de capital de la dette
: 2 827,5 remboursement des intérêts de la dette
: 2 917 remboursement des intérêts de la dette à Constantinople

RESTE : 10 874,3

SOIE

Entrée : 2 337,5

reste (après cadeaux) : 1 745

DRAP

Entrée : 721 (en partie acheté à Alep et Tripoli)

reste : 563

TROISIÈME ANNÉE (1654-1655)

RECETTES : 49 118,3

DEPENSES : 37 275,5
 dont aux Turcs : 8 261,17
 remboursement de capital : 18 070
 remboursement d'intérêts : 2 181,15
 remboursement d'intérêts à Constantinople : 1 921

SOIE

Entrée : nulle
 Dépense : 744
 Reste : 1 001

DRAP

Reste (année précédente) : 671,5
 Reste (fin de l'année) : 418,5

DÉTAIL DES RECETTES : EXEMPLE

Le 20 septembre 1653, le commissaire de Sicile apporte :

– 27 566 *reali di otto*
 – 137 sequins vénitiens
 soit : – 30 570,20 piastres *Abu Kalb*.

De plus, il livre :

– 477 cannes et un empan de damascé (*damasco*) et de satin (*raso*)

- 16 cannes de taffetas vert et moreau pour servir à l'église
- 12 voiles de calice de diverses couleurs
- 1 chape de chœur en damascé noir, garnie de boutons d'or
- un frontal de damascé blanc pour le Saint Sépulcre, bordé d'un passement d'or
- 8 000 pièces de toile de soie de mer (*bisso*)
- 1 grand miroir
- 3 pistolets et un écritoire pour le pacha de Gaza
- 150 planches de pin, 6 de noyer
- 1 boîte (*sarta*) de coraux et de drogues

Le même jour, arrivée du commissaire d'Allemagne qui apporte

- 2767,15 piastres
- 230 pieds de drap fin
- 200 *picoli* de satin et de damascé blanc
- une lampe en argent ornée de pierres précieuses envoyée par Ferdinand III pour le Saint Sépulcre (valeur : 2 000 écus)
- une lampe en argent donnée par le Duc de Bavière pour Bethléem, deux chemises, deux voiles de calice, quatre missels, une horloge, plus d'autres petites choses pour le couvent.

ANNEXE 5

Nombre de barataires (porteurs de firman) au service des consulats de France, de Naples et de Suède à Alep (Source : A.N., AE, B III, 290)

Anné	Consulat	Barataires par «nation»					
1769	France	: 2 Melkites	2 Maronites	1 Syrien	1 Juif		
	Naples	: 2 Melkites	2 Maronites				
	Suède	: 3 Melkites	1 Syrien				
	TOTAL	: 7 Melkites	4 Maronites	2 Syriens	1 Juif	= 14	
1771	France	: 2 Melkites	2 Maronites	1 Juif			
	Naples	: 2 Melkites	2 Maronites				
	Suède	: 3 Melkites	1 Syrien				
	TOTAL	: 7 Melkites	4 Maronites	1 Syrien	1 Juif	= 11	
1772	France	: 2 Melkites	2 Maronites	1 Juif			
	Naples	: 2 Melkites	2 Maronites				
	Suède	: 3 Melkites	1 Syrien				
	TOTAL	: 7 Melkites	4 Maronites	1 Syrien	1 Juif	= 11	
1775	France	: 2 Melkites	2 Maronites	1 Arménien			
	Naples	: 1 Melkites	2 Maronites				
	Suède	: 2 Melkites	1 Maronite	1 Syrien			
	TOTAL	: 5 Melkites	5 Maronites	1 Syrien		= 11	
1776	France	: 4 Melkites	2 Maronites	1 Arménien			
	Naples	: 1 Melkite	2 Maronites	1 Arménien			
	Suède	: 1 Maronite	1 Syrien	1 Arménien			
	TOTAL	: 5 Melkites	5 Maronites	3 Arméniens		= 14	
1780	France	: 2 Melkites	2 Maronites	1 Arménien			
	TOTAL	: 1 Syrien (?)				= 6	

GLOSSAIRE

Acathiste : hymne byzantin très populaire, en l'honneur de la Vierge, chanté debout, pendant le Carême, composé vers 626, lors d'un siège de Constantinople.

Agnus-dei : médaillon béni, souvent en cire, portant en effigie l'Agneau mystique.

Ahl al-kitâb : «Gens du Livre», expression musulmane pour désigner chrétiens et juifs.

'Amm : oncle paternel. *Ibn Al-'Amm* : cousin paternel.

Anaphore : dans la messe orientale, partie eucharistique de la liturgie.

'Araq : eau-de-vie de raisin, parfumée à l'anis, qui se boit mélangée à de l'eau.

'Aşabiyya : terme désignant originellement l'«esprit de parenté» familiale ou tribale. Ibn Khaldûn lui a donné un sens plus extensif, en en faisant la principale force, moteur non religieux de l'histoire. «Esprit de corps», «esprit communautaire», «tendance au regroupement solidaire», suivant des liens généalogiques fictifs ou réels, des relations de voisinage, de clientèle, d'alliance. Cette forme d'association tend à s'emparer du pouvoir local ou confessionnel, mais, comme le notait Ibn Khaldûn, elle génère antagonismes et conflits permanents.

A'yân : notables, «principaux».

barâ'a (berat) : brevet, licence, patente impériales. Un chrétien ou un juif porteur d'une *barâ'a* de drogman est appelé *barataire*. Il est dispensé des principales charges fiscales pesant sur les *dhimmî*-s.

Bourse (ou sac; en arabe : kîs, pl. akyâs) : Unité monétaire. Une bourse vaut 500 piastres.

Cadi : magistrat musulman chargé de la justice.

Catholicos (catholicossat) (Katholikos) : dignitaire des Eglises arménienne, géorgienne et nestorienne, disposant d'une autonomie de juridiction. En principe, ce titre désigne le chef de ces Eglises (patriarche).

Cheikh (shaykh, pl. mashâ'ikh) : titre donné à un chef local, de village ou de district au Liban, de quartier, de métier, ou d'un autre groupe en ville. Titre également donné à un docteur de l'islam.

Communicatio in ritibus : pour des fidèles catholiques, le fait de participer à des célébrations tenues par des prêtres «hérétiques» ou «schismatiques», et d'en recevoir les sacrements.

Corpus Domini : dans la tradition latine, fête du corps du Christ, ou du Saint-Sacrement, appelée aussi Fête-Dieu.

Custodie de la Terre Sainte : terme employé pour désigner l'organisation de la province de la Terre Sainte dans l'Ordre des Frères Mineurs.

Dhikr : prière rituelle pratiquée par les mystiques musulmans (soufis) dans

- le dessein de rendre gloire à Dieu et d'atteindre la perfection spirituelle, suivant une méthode propre à chaque *tarîqa*.
- Dhimmî / dhimma* : «protégés». Terme désignant le statut de tributaires des juifs et des chrétiens en terre d'islam, qui leur assure une certaine sécurité et autonomie, mais les soumet aussi à des contraintes spécifiques et à des vexations.
- Epiclèse* : prière spéciale qui figure dans le canon de la messe de toutes les liturgies orientales, après le récit de l'institution de l'Eucharistie. Le célébrant invoque le Père, parfois le Fils, parfois les deux personnes, pour qu'il envoie le Saint-Esprit, afin qu'il transforme le pain et le vin en corps et en sang du Christ. Le rôle de l'epiclèse dans l'Eucharistie fait l'objet de très vifs débats entre le catholicisme et l'orthodoxie et à l'intérieur de chacune des deux appartenances aux XVI^e-XVIII^e siècles.
- Euchologion* : livre de prières employé par les principaux ministres de la liturgie (évêque, prêtre, diacre) pour tous les services du rite byzantin, l'administration des sacrements et les bénédictions rituelles.
- Fatwâ* : avis juridique écrit, rendu par un mufti sur une question de droit, à la demande de quelqu'un.
- Filioque* : article du credo latin, affirmant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Un des cinq principaux points de controverse avec les Byzantins.
- Firman (farmân)* : tout ordre ou édit du sultan ottoman. Mais ces textes n'émanent généralement pas du souverain lui-même (contrairement aux *Khatt sharîf*).
- Ghurûsh* (sing. : *ghirsh*) : piastre (voir *qurûsh*).
- Hajj* : pèlerinage. Chez les musulmans, il désigne le pèlerinage à La Mecque. Chez les chrétiens, il s'agit du voyage de dévotion à Jérusalem. Celui qui a accompli le *Hajj* fait précéder son nom du titre honorifique de *Al-Hâjj*.
- Hâkim* (pl. : *Hukkâm*) : gouverneur, autorité locale.
- Horologion* : livre contenant l'«ordinaire», ou les éléments invariables des heures monastiques byzantines.
- Ismiyya* : lien d'appartenance d'un sujet à un chef ou à une famille dominante.
- Istisqâ'* : rituel musulman de rogations, pour faire venir la pluie.
- Jizya (kharâj)* : capitation due par les «Gens du Livre» en Islam.
- Karshûnî* : arabe transcrit en écriture syriaque.
- Kharâj* : voir *jizya*.
- Khatt sharîf* : décret ou rescrit rédigé par le sultan ottoman lui-même. (*Khatt-i humâyûn*)
- Khawâja* : titre de «Monsieur» donné aux étrangers et aux négociants chrétiens.
- Khûrî* : archiprêtre, curé.
- Liturgicon* : livre contenant l'ordinaire des célébrations eucharistiques, et les parties sacerdotales de l'office, dans le rite byzantin.
- Maḥkâma* : tribunal du cadi.
- Mahr* : dot, ou douaire, versé par l'homme à sa future épouse, et à la famille de celle-ci.

Milla (*millet*) : communauté religieuse non musulmane jouissant d'un statut officiellement reconnu dans l'Empire ottoman. (Voir *tâ'ifa*).

Muqṭa'jī (*iqṭā'*) : personnage chargé par l'autorité publique de lever les impôts sur une terre (*iqṭā'*) en contrepartie de devoirs précis.

Murshid (*mudabbir*) : directeur de conscience, chef spirituel d'une confrérie ou congrégation de dévots (prêtre).

Musâ'id : assistant, dans une congrégation ou confrérie de laïcs.

Mutaqaddim (*muqaddim*) : responsable laïc d'une confrérie ou congrégation, « préfet » de la congrégation.

Mutasallim : représentant du gouverneur (pacha).

Pallium : ornement sacerdotal de laine porté autour du cou par les patriarches orientaux. Le souverain pontife envoie le pallium aux patriarches orientaux rattachés à Rome pour confirmer leur élection.

Plenitudo gentium : expression désignant le moment où l'Évangile serait diffusé parmi l'ensemble des peuples de la terre, et qui précéderait juste la fin des temps, d'après des références évangéliques (Marc, XIII, 10; Matthieu, XXIV, 14).

Qaysaryé (*qaysariyya*) : à Alep, atelier de production textile (tissage), regroupant plusieurs ouvriers. Ce terme désigne aussi une forme d'habitat collectif pour la fraction la plus pauvre de la population.

Quarante-Heures : prière populaire sous forme d'adoration du Saint-Sacrement, exposé solennellement durant quarante heures. La dévotion s'accompagne de processions et de grandes cérémonies de réconciliation. Elle s'est diffusée à partir de 1537. Les capucins en furent les principaux promoteurs.

Qurûsh (sing. : *Qirsh*) : piastre

Rûm : terme arabe désignant les « Grecs » byzantins; employé pour dénommer les Melkites, catholiques ou orthodoxes.

Shammâs : diacre.

Sharī'a : ensemble des prescriptions juridiques découlant de l'Islam (droit musulman).

Sharīf (plur. *ashrâf*) (chérifs) : descendants du Prophète. A Alep, ils forment au XVIII^e siècle un corps puissamment organisé, qui s'oppose violemment aux janissaires. Le *Naqîb al-ashrâf* est à la tête des chérifs de la ville.

Shidyâq : diacre (maronite).

Şûbâshî : lieutenant. Officier chargé de la police dans une ville ou représentant le pacha dans un canton.

Tâ'ifa (plur. : *tawâ'if*) : groupe professionnel, ethnique ou confessionnel. Terme le plus courant aux XVII^e et XVIII^e siècles pour désigner les différentes communautés chrétiennes; traduit en ce temps par « nation ».

Tarîqa (pl. : *turuq*) : confrérie soufie.

Timar : concession de terre sur laquelle le bénéficiaire percevait des redevances à charge de servir dans un corps de cavalerie. En fait, cette obligation a été transformée en contribution fiscale annuelle.

Vertabieh : docteur, dans l'Eglise arménienne.

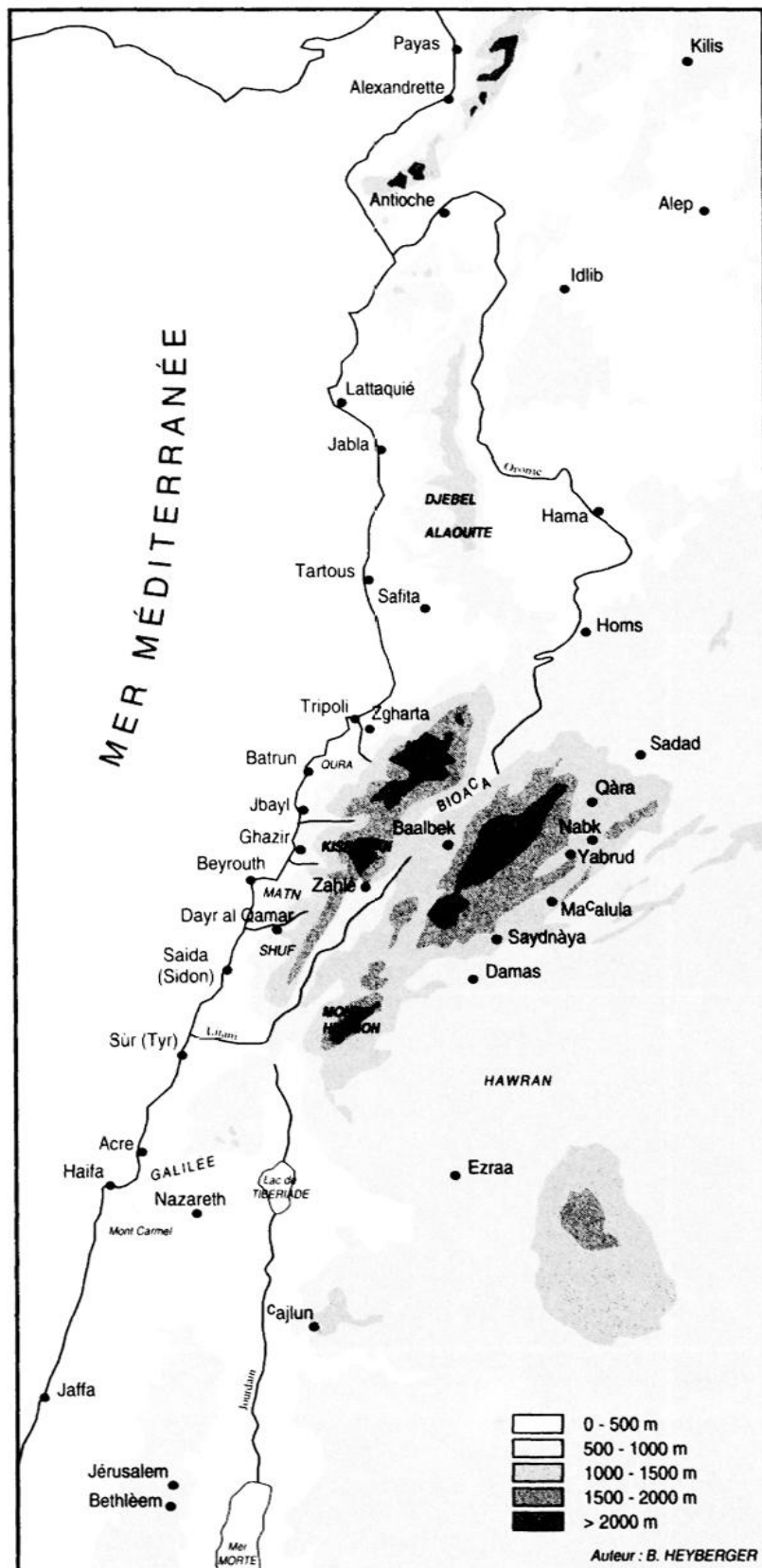
Wakîl : représentant, procureur. Désigne le responsable laïc d'une paroisse, ou le vicaire, délégué ecclésiastique du patriarche ou de l'évêque.

Waqf : bien immobilisé au bénéfice d'une œuvre de charité, d'un groupe social, d'une Eglise (legs).

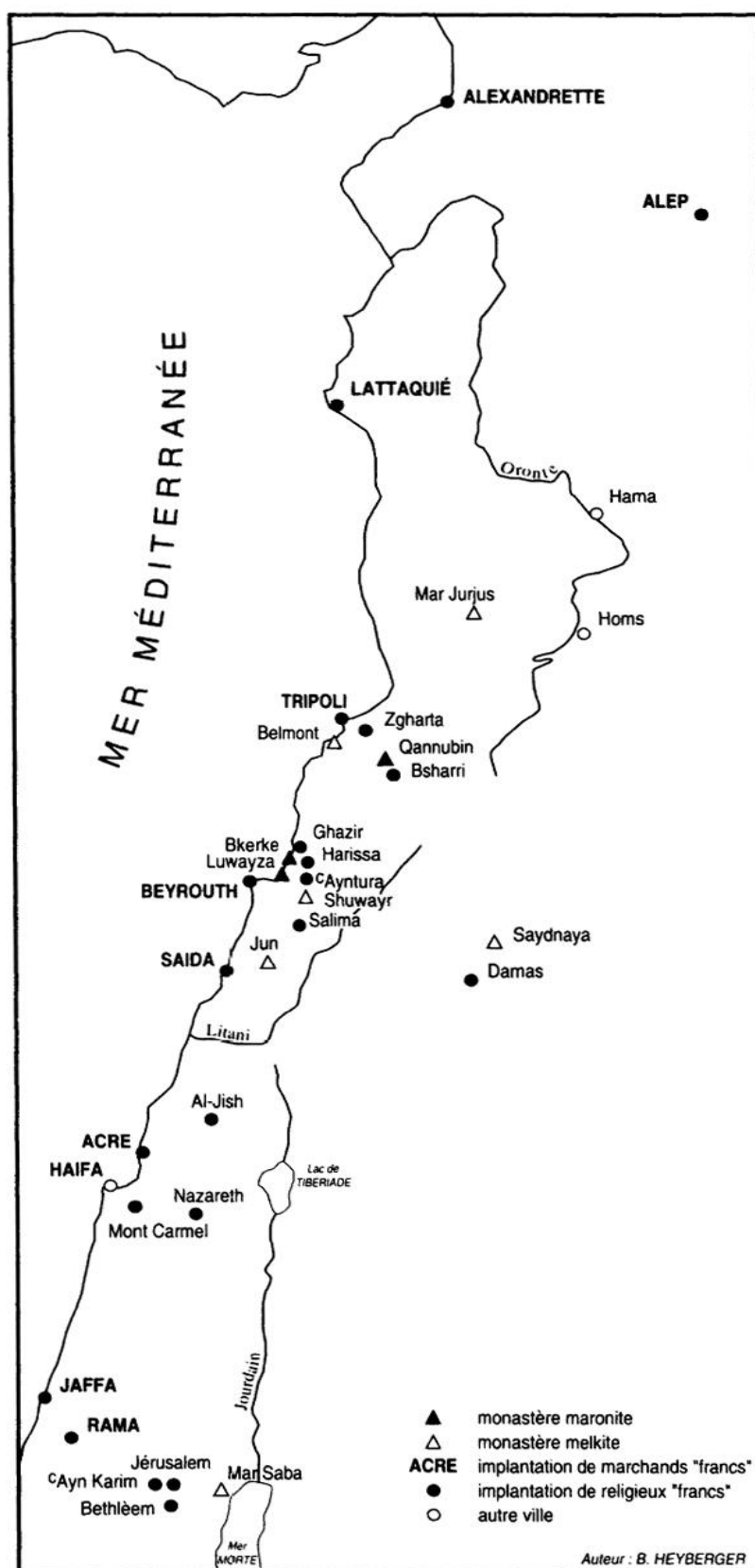
Wilâya : province, gouvernée par le *wâlî*.

Zajal : forme de poésie populaire en arabe dialectal.

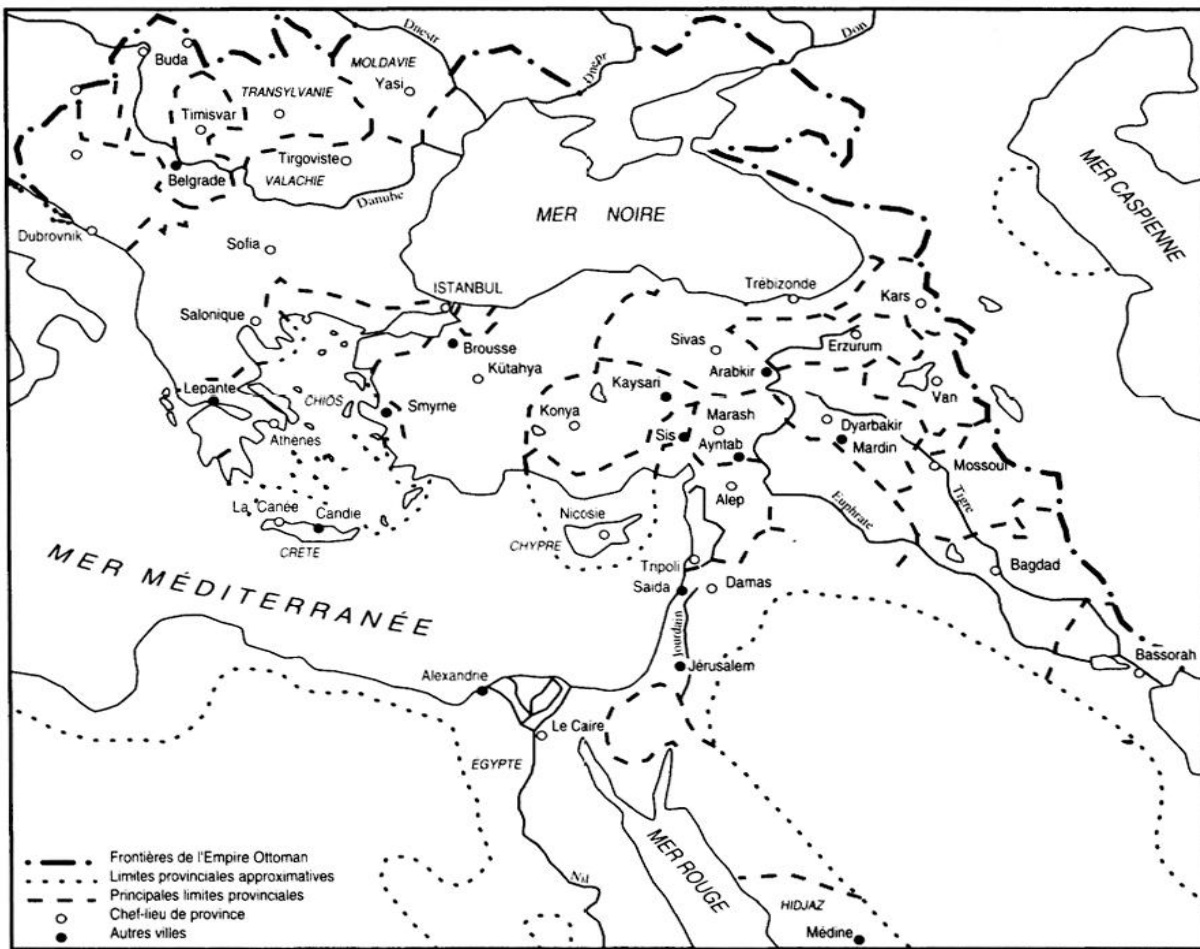
Zakât (*'ushr*) : dîme.



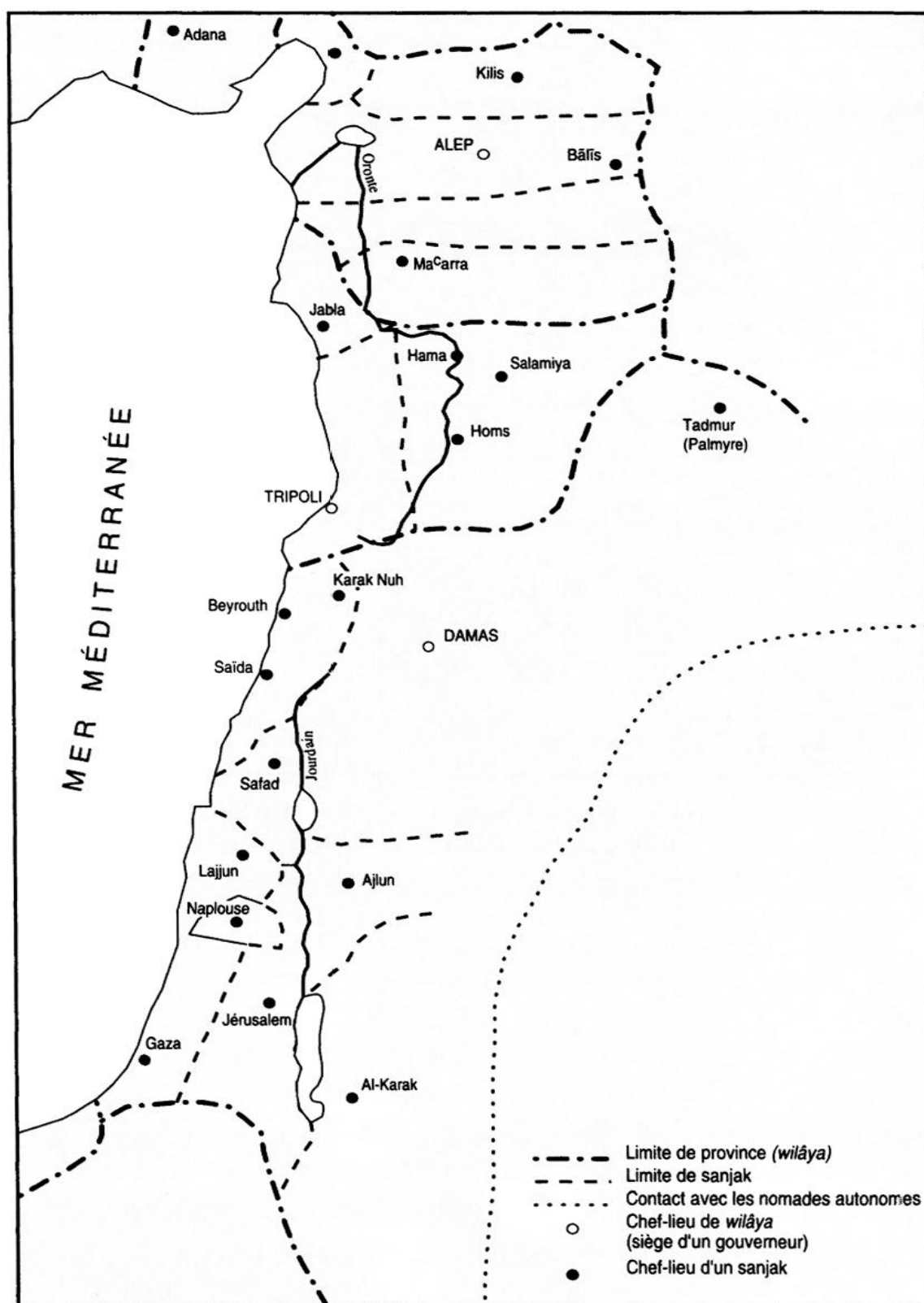
Carte 1 – Le Proche-Orient : relief et localisation.



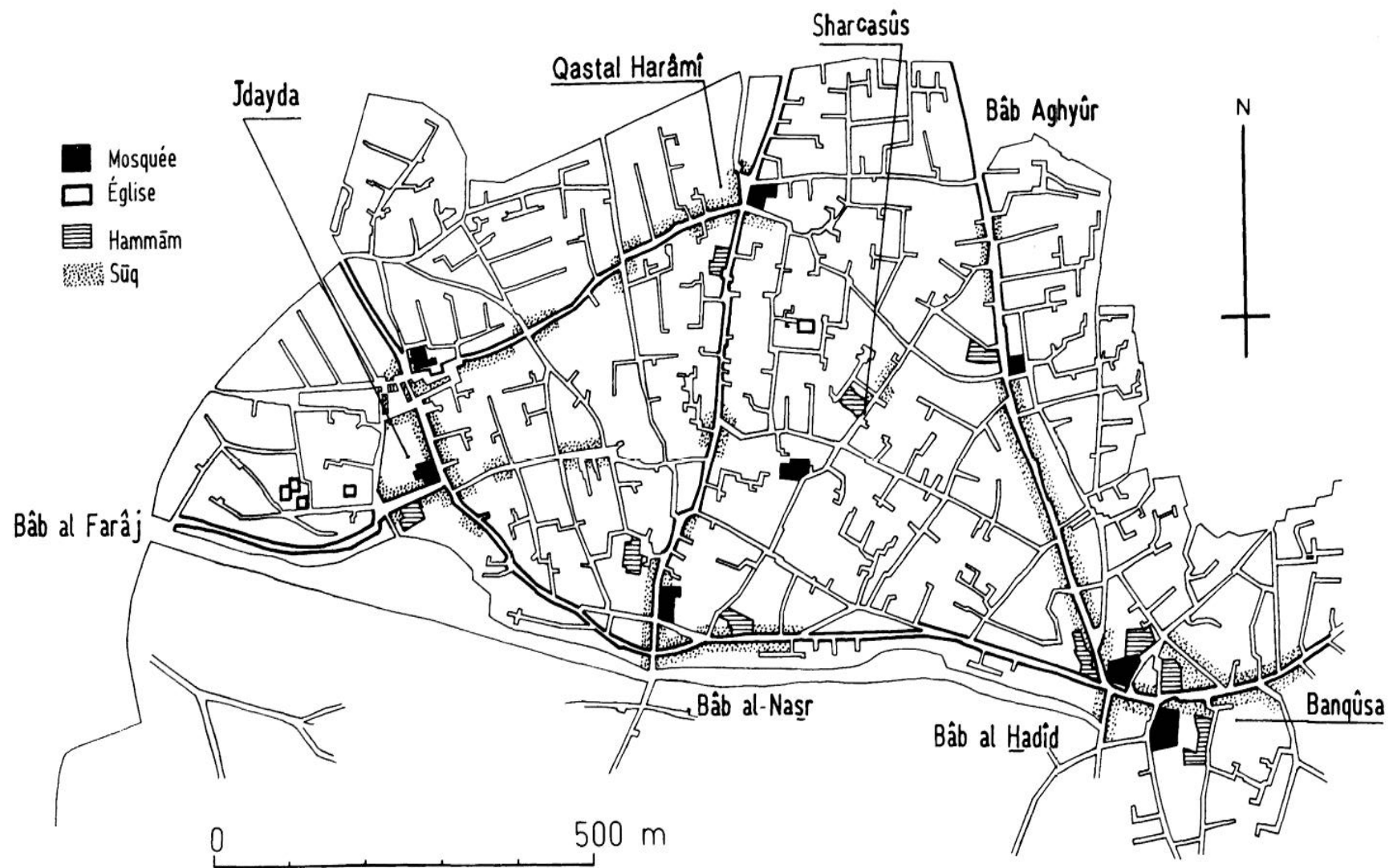
Carte 2 – Implantations des «Francs» au Proche-Orient et principaux monastères maronites et melkites.



Carte 3 – L'empire ottoman (XVII^e-XVIII^e s.).
Source : *Tübinger Atlas des Vorderen Orients*, B, IX, 8.

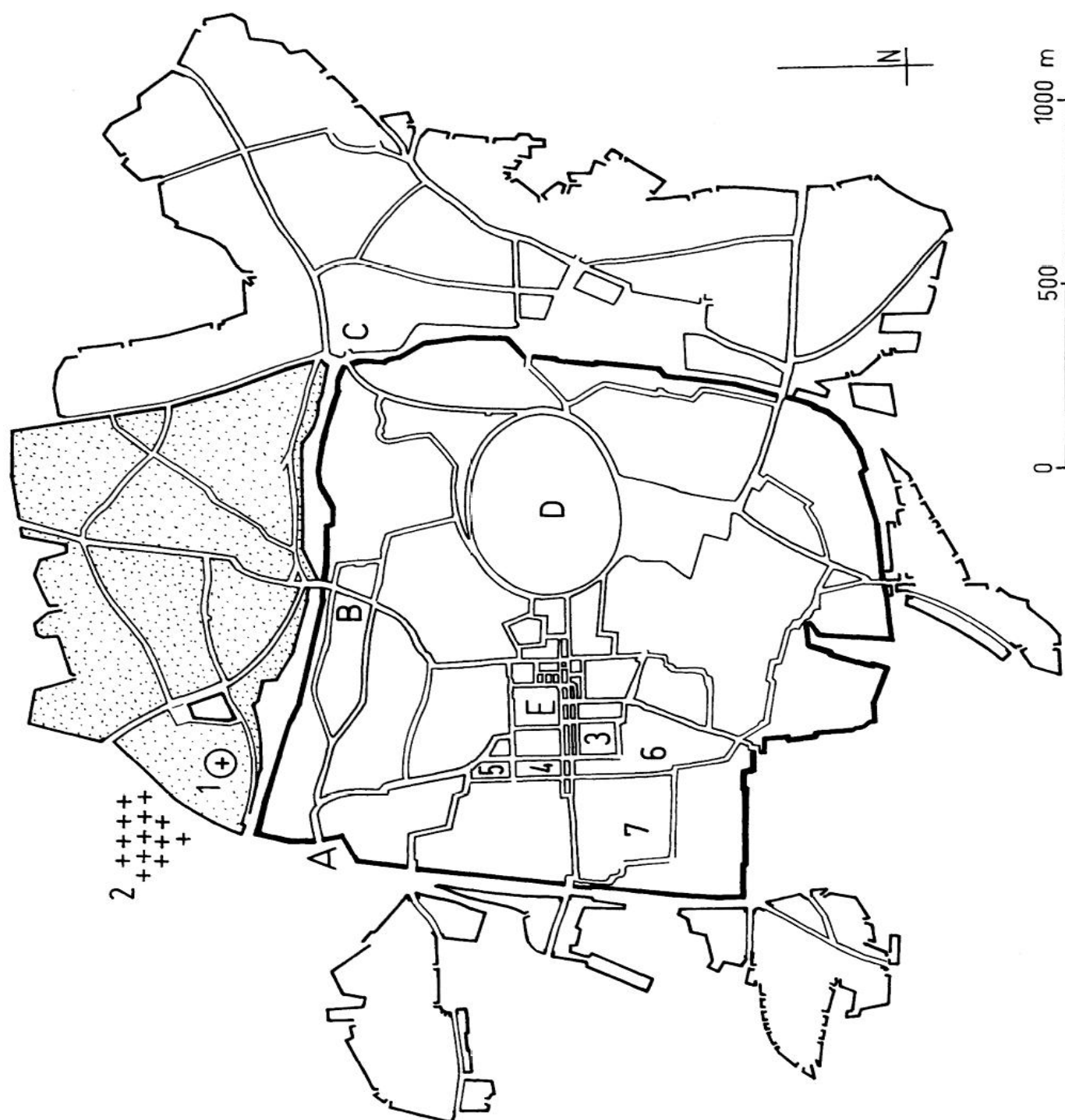


Carte 4 – Les divisions administratives locales.
 Source : *Tübinger Atlas des Vorderen Orients*, B, IX, 8.



Carte 5 – Plan d'Alep.

Source : Jean-Claude David, *Le waqf d'Ipsir Pasa à Alep...*, op. cit. ; Jean Sauvaget, *Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne...*, op. cit.



Carte 6 – Les faubourgs nord d'Alep.

Source : Jean-Claude David, *Le waqf d'Ipsir Pasa à Alep...*, op. cit.

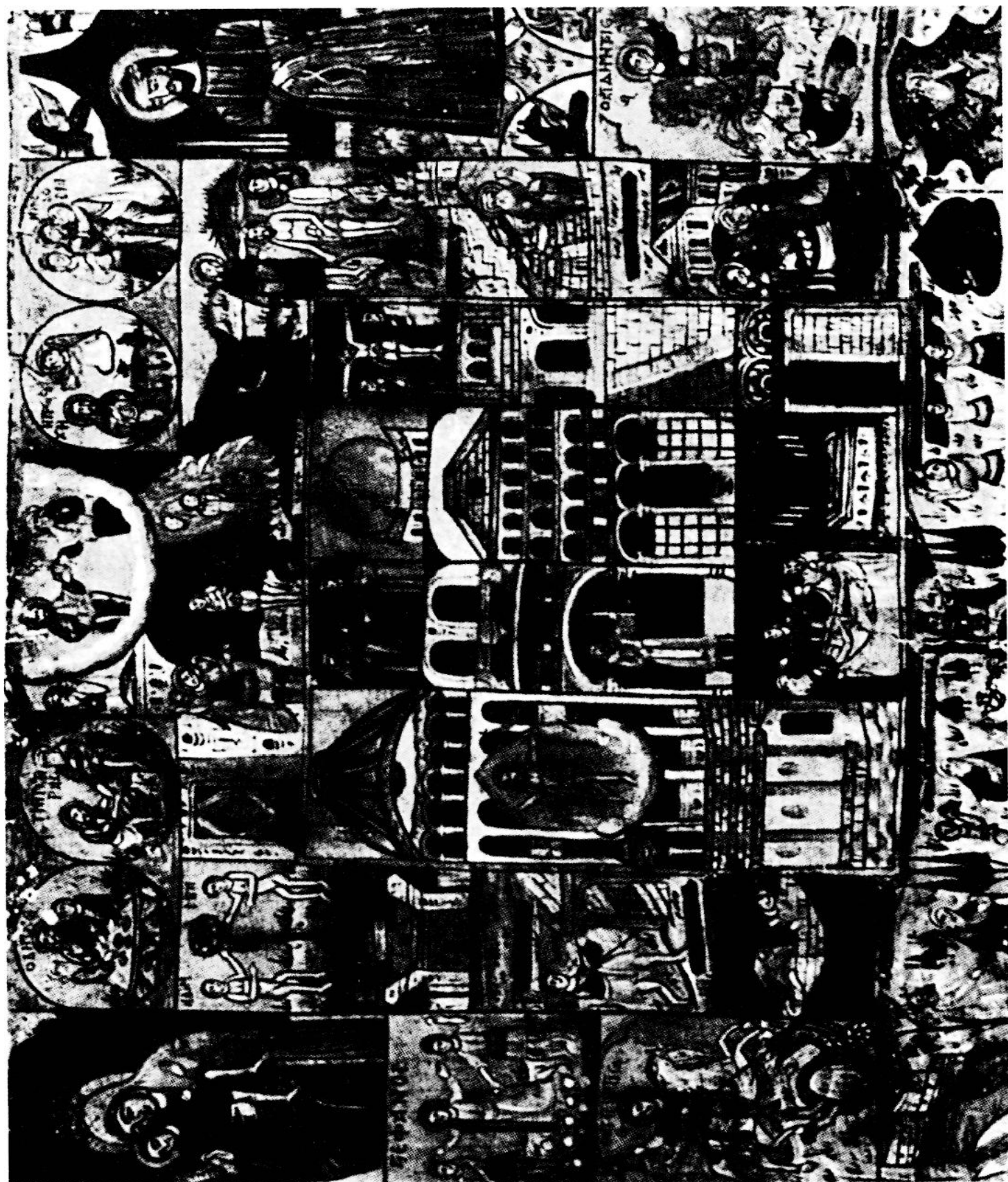


Fig. 1.

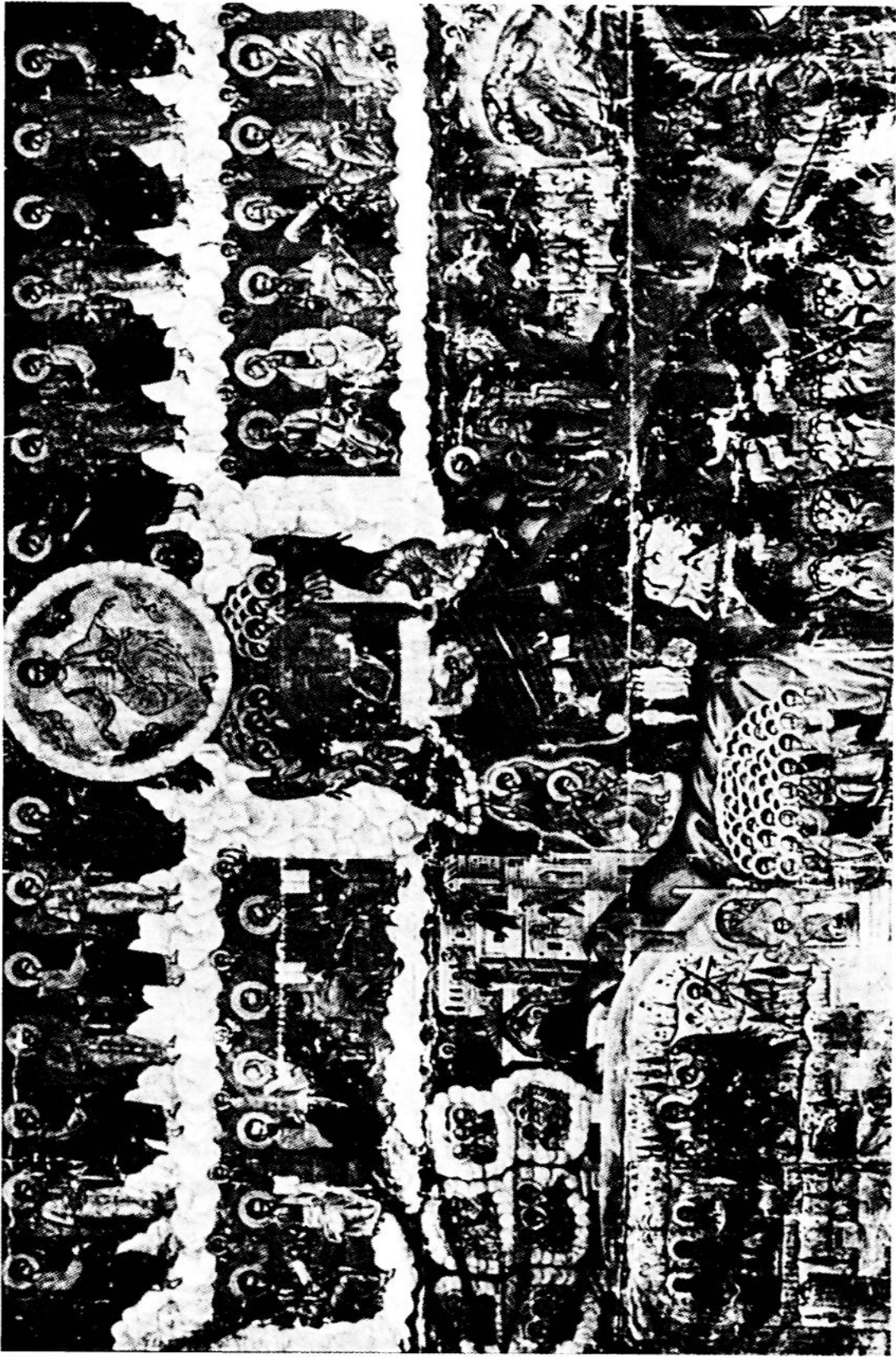


Fig. 2.



Fig. 3.



Fig. 4.

INDEX DES NOMS DE LIEU

- Abey ('Abbay) : 280, 284, 327, 346, 462.
- Acre ('Akka) : 3, 30, 35, 113, 114, 124, 125, 151, 168, 195, 205, 243, 250, 263, 274, 285, 294, 340, 345, 346, 350, 400, 427, 440, 447, 460, 489-491.
- Adana : 24, 126, 401.
- Afrique : 196, 230.
- 'Afyûn : 24.
- Aghtamar : 87.
- Aix-en-Provence : 253.
- 'Ajaltûn : 71, 91, 134, 454.
- 'Ajlûn : 23, 349.
- 'Akkâr : 21, 164, 427, 444.
- Albanie : 191.
- Alep : *passim*.
- Alexandrette (Iskandarûn) : 1, 24, 243, 259, 274, 276, 285, 361, 410.
- Alexandrie : 36, 76, 291.
- Allemagne : 47, 191, 264, 276, 339, 545.
- Almâjî (faubourg d'Alep) : 20.
- Amérique : 6, 193, 199, 278, 339.
- Amsterdam : 127, 264.
- Anatolie : 1, 5, 31.
- 'Anâz : 24.
- Angleterre : 127, 191, 204, 334, 476.
- Antioche : 4, 14, 16, 17, 24, 27, 49, 85, 86, 123, 124, 126, 145, 227, 263, 265, 321, 336, 348, 396-399, 400, 402, 426, 487.
- Antivari : 361.
- Anvers : 197, 229.
- Apamée : 16, 348.
- Aquitaine : 301.
- Arapkir : 31.
- Arbâh : 24.
- 'Arbâniyya : 34.
- Ardé : 30, 424, 468.
- Arménie : 226, 283, 284, 299.
- 'Arqûb Al-Ĥadath : 431.
- 'Arqûn : 79.
- Artois : 298.
- Arras : 199.
- Arwad (île) : 30.
- Ashbâniyya : 435.
- Ashqût : 430.
- Asie : 6, 15, 65, 230, 267.
- Athènes : 386.
- Autriche : 185, 241, 244, 246, 264.
- 'Ayn 'Ariffa : 24, 333.
- 'Ayn Karîm (désert de Saint-Jean, en Judée) : 172, 221, 275, 285, 288, 347, 460.
- 'Ayn-Al-Tîna : 77.
- 'Ayntâb : 25, 52, 449.
- 'Ayntûra (Antoura) : 34, 141, 253, 270, 283, 284, 292, 346, 350, 375, 376, 416, 443, 462, 463, 468, 483, 520.
- 'Ayn Warqa : 405.
- Baalbek : 13, 21, 23, 124, 139, 371, 410, 426, 427, 440, 442, 528.
- Bâb Aghyûr (faubourg d'Alep) : 20.
- Bâb Al-Farâj (quartier d'Alep) : 166, 342.
- Bâb Al-Naṣr (faubourg d'Alep) : 20, 342.
- Bâb Allâh (Babala) (quartier de Damas) : 19, 60.
- Bâb Sharqî (quartier de Damas) : 19, 50, 346.
- Bâb Tûma (quartier de Damas) : 19, 346.
- Bagdad : 15, 187, 191, 207, 261, 284, 292, 297, 336.
- Bahlûliyya (Al-) : 24, 427, 540.
- Bakâsîn, : 534.
- Balamand (Dayr) (Belmont) (monastère *rûm*) : 21, 145, 161, 367, 523.
- Balkans : 191.
- Baskintâ : 427, 430.
- Bassorah : 15, 235, 284.
- Batrûn : 26.
- Bavière : 459.
- Bayt Jâlâ (Boticella) : 23, 48.
- Bayt Shabâb : 427, 430, 431, 443.
- Beauvais : 339.
- Bethléem : 3, 23, 46, 99, 112, 145, 168, 172, 191, 211, 219, 221, 222, 243, 274, 275, 285, 286, 294, 300, 313, 347, 446, 461, 544, 546.
- Beyrouth : 13, 28, 30, 33, 35, 36, 55, 61, 64, 83, 85, 106, 124, 159, 183, 195,

- 251-254, 259, 262, 273, 275, 277, 281, 284, 292, 299, 310, 316, 328, 329, 346-348, 370, 372, 374, 375, 392, 400, 411, 438, 446, 454, 455, 460, 493, 508, 528.
- Bikfayyâ : 34, 443.
- Bilâd Al-Shâm (voir : Syrie) : 1, 4.
- Biqâ'a : 23, 25, 29, 30, 34, 114, 400, 424, 438.
- Bkerké (monastère maronite) : 484, 485, 501.
- Blûdân : 22.
- Bolsena : 527.
- Bosnie : 192.
- Brésil : 216.
- Bretagne : 270, 284, 292, 299, 302, 312, 359, 475.
- Brousse (Bursâ) : 17.
- Bucarest : 439.
- Buda : 185, 190.
- Bulgarie : 191, 397.
- Bûwaydâ : 24.
- Byzance (Voir : Constantinople et Istanbul) : 14, 17, 150, 190, 227.
- Cadix : 263.
- Caire (Le) : 36, 37, 76, 154, 289, 291, 292, 298, 301, 327, 448, 547.
- Canada : 359.
- Candie : 192, 194, 283.
- Carmel (Mont) : 33, 35, 151, 157, 158, 160, 195, 273, 284, 293.
- Caucase : 283.
- Champagne : 301.
- Chine : 15, 193, 242, 263, 283, 311, 488, 490, 555.
- Chios : 64, 65, 145, 167, 185, 303, 339, 368, 388, 395.
- Chypre : 1, 4, 25, 35, 53, 72, 77, 80, 81, 96, 133, 141, 146, 147, 185-187, 189, 245, 251, 273, 277, 281, 284, 291, 292, 294, 298, 424, 427, 430, 438, 462.
- Cilicie : 24, 31, 85, 99, 226.
- Clermont (Collège jésuite de Paris) : 506.
- Collège Grec (Saint-Athanase, Rome) : 233, 259, 395, 409, 437.
- Collège Maronite (Rome) : 131, 141, 143, 189, 233, 250, 261, 354, 407-409, 411, 416, 418, 419, 426, 428, 430, 451, 455, 556.
- Collège San Bartolomeo in Isola (Rome) : 291, 304.
- Collège San Pancrazio (Rome) : 303, 421.
- Collège San Pietro in Montorio (Rome) : 288, 289, 296, 304, 462.
- Collège Urbain (Rome) : 89, 121, 132, 142, 200, 259, 282, 388, 407-411, 413, 415, 416, 418-420, 428, 430, 436, 437, 456, 458, 460, 486, 489, 497, 525, 556.
- Constantinople (voir aussi Istanbul et Byzance) : 14, 17, 34, 46, 52, 60, 64, 65, 79, 84-88, 103, 125-127, 129, 168, 180, 191, 195, 196, 202, 207, 210, 216, 219-222, 227, 232, 233, 243, 246, 248, 250-252, 254, 256, 261, 262, 264, 265, 267, 268, 276, 288, 311, 316, 323, 388, 393, 397, 398, 402, 421, 422, 446, 522.
- Corse : 140.
- Crète : 450.
- Dalmatie : 210.
- Damas : 1, 19, 23, 28-30, 33, 36, 37, 41, 43, 49, 50, 56, 58, 59, 75, 80, 81, 84-86, 88, 90, 99, 102, 104, 113, 117-121, 123, 125-127, 141, 144-146, 150, 155, 159, 161, 163, 169, 170, 203, 223, 232, 248, 251, 253, 261, 266, 273-275, 277, 280, 282, 284, 285, 288, 290-292, 294, 295, 299, 306, 314, 326, 329, 340, 346, 348, 349, 352, 355, 358, 359, 366, 371, 377, 388, 394, 400-402, 408, 410, 411, 419, 426, 429, 439, 442, 448, 455, 458, 459, 461, 466, 467, 479, 481, 483, 487-489, 494, 508, 541, 542, 547.
- Damiette : 36, 115, 133, 291, 410.
- Damûn : 36.
- Dar'ûn : 33.
- Dayr 'Atiyya : 49.
- Dayr Al-Qamar : 34, 82, 117, 426, 438, 440, 464.
- Dayr Al-Shîr (monastère shuwayrite) : 435.
- Djebel Alaouite : 24, 25, 331, 427.
- Dobroudja : 54.
- Dreikish : 332.
- Dreux : 205.
- Dyarbakir : 15, 119, 123, 284, 298, 336, 446, 455.
- Echmiatzin : 87.
- Edesse (Urfa) : 15, 284, 336, 528, 529.
- Egypte : 1, 4, 5, 15, 29, 34, 36, 37, 84, 114, 133, 173, 191, 193, 204, 207, 232, 255, 266, 284, 285, 291-294, 299, 300, 349, 440, 442, 446.
- Ehden : 27, 30, 92, 115, 281, 410, 417, 424, 425, 453, 463, 468.

- Empire ottoman : 7, 18, 29, 39, 45, 63, 64, 96, 127, 168, 185, 189, 190, 193, 198, 203, 207, 219, 241, 246, 250, 263, 266, 268, 275, 378, 490, 555.
 Erzurum : 31, 123, 301.
 Espagne : 43, 122, 185, 186, 188, 190, 192, 213, 214, 217, 230, 241, 244, 246, 268, 288, 462.
 Ethiopie : 232, 274, 292.
 Europe : 6, 28, 29, 34, 54, 59, 65, 94, 99, 104, 141, 155, 180, 185, 188, 190, 191, 193, 197, 201, 203, 207, 211, 212, 214, 225, 230, 231, 241, 245, 268, 276, 277, 296, 300, 302, 307, 338, 339, 351, 352, 366, 371, 375, 383, 409, 410, 417, 429, 435, 440, 449, 469, 502, 526, 549, 554, 555, 560.
 Extrême-Orient : 269.
 Ezraa ('Azrâ'a) : 13, 23.
 Fayoum : 291.
 Fez : 187.
 Flandre : 298.
 Florence : 187, 188, 198, 206, 216. Voir aussi : conciles.
 France : 5, 8, 42, 60, 79, 83, 85, 88, 122, 125-127, 129, 155, 185, 186, 189-192, 195, 196, 202, 206, 207, 213, 215, 217, 221, 228, 241-246, 248, 250, 253, 254, 257, 265, 266, 269-271, 273, 275, 281, 285, 292, 295, 297, 301, 310-312, 337, 339, 354, 378, 411, 417, 444, 446, 450, 453, 468, 469, 475, 476, 535, 554-556.
 Galilée (bilâd Bishâra) : 3, 23, 25, 34-36, 52, 127, 160, 176, 349, 373, 377, 424.
 Gaza : 1, 49, 77, 203, 395.
 Gênes : 216.
 Géorgie : 123, 148, 155, 282, 283, 349, 446.
 Gharbiyya : 139.
 Ghazîr : 280, 284, 346, 374, 375.
 Ghosta (Ghusta, Ghûstâ) : 33, 134. Voir aussi : conciles.
 Goa : 269, 284.
 Grèce : 145, 196, 299, 390.
 Grenoble : 276.
 Guadalajara (Mexique) : 217.
 Ḥadath : 22.
 Haïfa : 36, 43.
 Hakkâri (montagnes) : 15.
 Hama : 21, 24, 31, 49, 85, 88, 113, 120, 145, 147, 348.
 Harissa : 281, 285, 288, 291, 346, 347, 373, 462.
 Ḥaṣrûn : 411, 431.
 Ḥawqa : 281.
 Ḥawrân : 13, 19, 23, 25, 31, 124, 349, 446, 559.
 Hijâz : 19, 23.
 Hollande : 222, 247.
 Homs : 13, 21, 30, 31, 75, 106, 115, 348, 400, 426, 427, 440, 442, 444, 533.
 Hongrie : 197.
 Ḥrâsh (monastère maronite) : voir : conciles.
 Ḥuṣn (Krak des Chevaliers) : 24, 159, 444.
 Ibrahîm (*Nahr*, fleuve) : 2, 23, 29, 117.
 Idlib : 24.
 Inde : 15, 263, 283, 284, 295, 315, 425.
 Iraq (voir aussi Mésopotamie) : 1, 5, 29, 191, 235, 284, 311.
 Ispahan : 31, 284, 292.
 Istanbul (voir aussi Constantinople) : 29, 37, 46, 64, 73, 85, 115, 125, 127, 128, 154, 167, 188, 195, 220, 250, 252, 255, 502, 555.
 Italie : 8, 33, 62, 103, 124, 140, 186, 187, 210, 212-214, 216, 230, 252, 282, 305, 333, 339, 417, 418, 430.
 Jabla : 26, 426.
 Jaffa : 30, 43, 99, 243, 285, 288.
 Jallûm (quartier d'Alep) : 44, 342, 368.
 Janîn : 36.
 Jbayl : 371, 427, 438, 454.
 Jdaydé (Jdayda, Ṣalibiyya al-Jadîda, faubourg d'Alep) : 20, 43, 55, 248, 302, 342, 343, 361, 362, 392, 455, 456, 495.
 Jérusalem : 1, 3, 4, 21, 31, 39, 42, 44, 46, 48, 49, 53, 66, 85, 87, 95, 99, 111, 112, 123, 124, 145, 153, 155, 156, 159, 167-169, 171, 173-176, 185, 187-189, 198-201, 209-211, 213, 215, 216, 218, 219, 221, 222, 225, 227, 241, 243, 244, 246, 264, 274, 275, 285, 286, 289, 310, 311, 313, 343, 369, 373, 393, 397, 400, 424, 439, 440, 447, 448, 460, 461, 467, 476, 492, 494, 529, 532, 542, 544, 545.
 Jish (Al-) : 36, 350.
 Jordanie : 25, 31, 123.
 Jounié : 61.
 Jourdain : 23, 175, 176, 212.
 Jubba Bsharrî (Bsharrî) : 21, 22, 29, 70, 73, 82, 281, 348, 410, 437, 444, 463, 543.
 Judée : 3, 23, 88, 221.
 Julfa : 31, 99.

- Jûn : 121.
 Kafr Kanna (Cana) : 36.
 Kafrûn : 24, 444.
 Kalb (*Nahr*, fleuve) : 3, 23, 33, 34.
 Karak : 23, 349.
 Karlowitz : 185, 246.
 Kars : 123.
 Kayseri : 43.
 Kiev : 395, 449.
 Kilis (Kelles) : 24, 25, 79, 129, 410, 456.
 Kisruwân : 3, 23, 30, 33, 34, 59, 71, 73, 82, 91, 96, 97, 104, 114, 117-119, 129, 159, 163, 188, 254, 255, 260, 263, 280-284, 327, 348, 350, 372, 373, 375, 377, 411, 422, 424, 435, 438, 441, 443, 453, 462, 464, 499, 520.
 Kreim : 435.
 Kubrâ : 22.
 Kûra (bilâd) : 21.
 Kûtchûk-Kaynardja : 246.
 Larnaca : 291.
 Lattaquié (Laodicée) : 23-25, 35, 73, 85, 86, 99, 106, 243, 247, 274, 285, 330, 331, 340, 347-349, 410, 426, 427, 444, 540.
 Laval : 276.
 Lépante : 186, 187.
 Liban (Mont) (Jabal Lubnân) : 1-3, 16, 20, 22, 25, 29, 30, 33, 35, 45, 56, 59, 64, 69, 81, 102, 103, 110, 111, 113, 115-117, 121, 143, 146, 147, 159, 160, 163, 170, 179, 195, 196, 212, 232, 233, 242, 250, 253, 269, 275, 280-283, 350, 400, 410, 413, 415, 417, 418, 420, 425, 434, 439, 462, 477. Voir aussi : conciles.
 Lille : 298, 312.
 Lisbonne : 216.
 Livourne : 410, 446.
 Londres : 476.
 Lorette : 211, 233.
 Luwayza (Dayr, monastère maronite) : 2, 61, 91, 261, 441, 443, 464. Voir aussi : conciles.
 Lyon : 276, 295, 300, 301.
 Ma'arat Saydnâyâ : 22.
 Macao : 488.
 Madrid : 216, 244.
 Majdal Ma'ûsh : 33.
 Malabar : 15, 233.
 Malte : 133, 167, 216, 353, 429, 459.
 Ma'lûlâ : 22, 49, 161, 170.
 Mans (Le) : 201.
 Mantoue : 186.
 Mâr Ash'yâ (monastère shuwayrite, à Barmânâ) : 438, 442.
 Mâr Butrus Al-Tîn (monastère maronite) : 464.
 Mardîn : 15, 42, 50, 119, 217, 284, 301, 336, 508.
 Mâr Hannâ (voir Shuwayr, monastère Saint-Jean).
 Mâr Ilyâs (monastère *rûm*, Matn) : 34.
 Marj 'Ayûn : 34, 424.
 Mâr Jurjus al-Hamîra (Couvent *rûm* de Saint-Georges) : 24, 159, 161, 349, 434.
 Mârmârîtâ : 24.
 Mâr Mûsâ (couvent syrien, près de Nabk) : 22, 161.
 Marqab (Qal'at Marqab) : 24, 427.
 Marseille : 180, 216, 252, 276, 496.
 Mâr Sim'ân Al-Amûdî (monastère *rûm*) : 118.
 Mâr Ya'qûb (Saint-Jacques-l'Ethiopien, monastère maronite de Ehdén) : 143, 281, 424.
 Mâr Yûsuf Al-Hosn : 261.
 Matn : 23, 34, 114, 327, 350, 427, 438.
 Mazra'a Kafr Dibyân : 443.
 Mecque (La) : 169, 215.
 Méditerranée : 1, 5, 27, 187, 209, 213.
 Mésopotamie (voir aussi Iraq) : 15, 32, 123, 144, 283, 284.
 Messine : 106, 187, 216.
 Mexique : 217.
 Midân (faubourg de Damas) : 19, 460.
 Milan : 197, 214, 216.
 Mohacs : 185.
 Moldavie : 102, 148, 192, 218.
 Montserrat : 225.
 Moscou : voir : conciles.
 Moscovie : voir Russie.
 Mossoul : 15, 40, 203, 232, 284, 297, 336, 351.
 Mukhallîs (Dayr Al-) (Saint-Sauveur, monastère *rûm* de Jûn) : 118, 121, 435. Voir aussi : conciles.
 Munster : 190.
 Nabk (Nebek) : 22, 161, 426.
 Naples : 122, 196, 216, 217, 244.
 Naplouse : 23.
 Navarrete : 225.
 Nazareth : 3, 31, 36, 48, 53, 172, 176, 195, 210, 221, 275, 285, 286, 289, 345, 347, 350, 446, 447, 460.
 Nicosie : 288, 291, 415.
 Nîmes : 310.
 Nimègue : 206.

- Oronte : 16.
 Padoue : 124, 264.
 Palestine : 1, 4, 13, 31, 33, 145, 167, 171, 173, 185, 193, 194, 209, 211, 212, 214-216, 218, 219, 221, 222, 244, 273, 285, 288, 296, 300, 313, 386, 410, 411, 442, 447, 460, 461, 468, 492, 557.
 Palma de Majorque : 227.
 Palmyre (Tadmûr) : 444.
 Paraguay : 555.
 Paris (Voir aussi Versailles) : 122, 189, 196, 216, 250, 253, 301, 410, 418.
 Pavie : 217.
 Payâs : 24, 167, 222, 401, 426.
 Perse : 5, 15, 187, 195, 242, 282, 283, 284, 295, 299, 326.
 Pignerol : 276.
 Poitiers : 471.
 Poitou : 276.
 Pologne : 167, 185, 192, 222, 233.
 Portugal : 269.
 Qalamûn (Jabal, massif montagneux) : 22, 77.
 Qannûbîn (monastère patriarchal maronite) : 21, 33, 57, 59, 61, 82, 83, 90, 98, 103, 111, 113, 117, 160, 170, 251, 261, 262, 281, 348, 449, 481. Voir aussi : conciles.
 Qârâ : 22, 49, 56, 147, 170, 349, 426.
 Qarqafé (monastère *rûm*) : voir : conciles.
 Qaryatayn : 22.
 Qastal Ḥarâmî (faubourg d'Alep) : 20.
 Qastal al-Kurat (rue d'Alep) : 457.
 Qaytûlî : 543.
 Quḡhayya (monastère maronite de Saint-Antoine) : 113, 160, 164, 439, 451.
 Ra's Ba'labak : 35, 442. Voir aussi : conciles.
 Rama : 243, 274, 275, 285, 294, 447, 460.
 Ravenne : 282, 415.
 Rayfûn : 97.
 Rishmayya (monastère maronite) : 443, 464.
 Rhodes : 276.
 Rome : *passim*.
 Rosette : 76, 291.
 Rûmiyya (Saint-Georges, monastère maronite) : 159.
 Russie (Moscovie) : 49, 102, 148, 155, 185, 218, 246, 266, 396, 397.
 Saba (Saint-) (Mâr Sâbâ) (monastère grec de Judée) : 88, 145, 147, 170, 176.
 Sadad : 22, 349.
 Safad : 23, 36, 200, 203.
 Saffamri (Safwâniyya?) (faubourg de Damas) : 19, 346.
 Saffuriyya : 36.
 Sâfîtâ : 13, 24.
 Sâhil (région côtière du Liban) : 443.
 Ṣahnaya (faubourg de Damas) : 19, 346.
 Saïda (Seide, Sidon) : 3, 4, 30, 33, 34, 36, 43, 47, 55, 64, 83, 84, 93, 99, 113, 117, 118, 121-123, 125, 126, 151, 154, 156, 159, 167, 195, 217, 243, 245, 252, 253, 259, 262, 269, 274, 275, 277-285, 291, 292, 294, 301, 310, 311, 321, 324, 327, 328, 340, 345-347, 350, 353, 370, 371, 373, 375, 376, 394, 400, 410, 411, 414, 418, 424, 438, 442, 460, 470, 483, 494, 534, 536.
 Saint-Pierre-et-Marcellin (couvent maronite de Rome) : 436, 444.
 Saint-Sauveur : voir Mukhalliṣ (Dayr Al-).
 Saint-Sépulcre (Jérusalem) : 53, 125, 167, 173, 175, 184, 191, 198, 204, 213, 220, 222, 242, 244, 245, 285, 300, 347, 356.
 Saint-Siméon-Le-Stylite (Qal'at Sim'ân) : 13, 161.
 Salîma : 118, 159, 280, 284, 292, 299, 328, 329, 435, 454.
 Salonique : 167.
 Samarie : 3, 23.
 Santa-Maria-in-Navicella (église *rûm* de Rome) : 437.
 Sasûn : 31, 113.
 Satalie (Sattalie) : 133, 284, 292.
 Savoie : 186, 190.
 Ṣaydnâyâ : 22, 58, 124, 153, 159, 161, 170, 400, 442, 523.
 Serbie : 192.
 Shaf'aram : 36.
 Shaghûr (quartier de Damas) : 19.
 Shakûn : 113.
 Shamût : 454.
 Shar'asûs (faubourg d'Alep) : 20.
 Shiras : 284.
 Shûf : 23, 30, 33, 34, 82, 139, 187, 350, 424, 437, 438, 464.
 Shuwayr (monastère *rûm* Saint-Jean, Matn) : 48, 114, 327, 434, 438, 439.
 Sinaï : 145, 146.
 Sinjâr (Djebel) : 336.
 Sicile : 188, 245, 415.
 Sis : 87, 132.

- Sisniyya : 24.
 Smyrne : 37, 167, 257, 421.
 Suwaydiyya (Séleucie de Syrie) : 24.
 Syrie (voir aussi *Bilād al-shām*) : 1-4, 14, 15, 21, 25, 28-30, 39, 40, 86, 113-115, 121, 143, 147, 155, 167, 169, 180, 187, 194, 195, 202, 213-215, 233, 242, 247, 255, 258, 264, 273, 275, 280, 283, 284, 291-295, 298-300, 302, 304, 306, 307, 310, 312, 315, 326, 339, 352, 373, 375, 386, 397, 426, 429, 430, 436, 439, 440, 453, 474, 476, 487, 502, 526, 556.
 Sztivatorok : 185.
 ʿĪmīsh (monastère maronite) : 2, 34, 91.
 Tannūrīn : 24.
 Tartous : 24, 333, 370, 372, 427.
 Tauris : 301.
 Terre Sainte : 4, 148, 155, 159, 167, 169, 171, 173, 176, 191, 193, 197, 198, 200, 201, 204, 206, 209, 211, 215, 219, 244, 289, 356, 447.
 Thabor (Mont) : 195.
 Tibet : 301.
 Toscane : 33, 186, 188-190, 195, 198.
 Toulouse : 310.
 Touraine : 284, 292, 297-300, 471.
 Tripoli : 2, 3, 5, 21, 23, 26, 28-31, 34, 35, 48, 56, 61, 73, 76, 79, 83, 84, 98, 102, 110, 117-119, 124, 144, 168, 170, 183, 188, 232, 243, 247, 248, 250, 251-253, 255, 259, 262, 273, 275, 277, 281, 283-285, 291, 292, 295, 321, 322, 330-333, 340, 346, 347, 355-357, 359, 369, 370, 375, 376, 387, 388, 394, 400, 425, 424, 427, 438, 440, 444-446, 460, 463, 481, 483.
 Tûr ʿAbdīn : 15.
 Turʿān : 36.
 Turin : 216, 253.
 Turquie : 193, 242.
 Urfa : voir Edesse.
 Utrecht : 246.
 Valachie : 102, 148, 192, 218, 395, 397, 439, 476.
 Valteline : 190.
 Van : 31.
 Venise : 125, 168, 180, 185, 186, 189, 194, 195, 207, 209, 210, 215, 216, 221, 222, 241, 244, 277, 311.
 Versailles (voir aussi Paris) : 253, 254, 256, 267, 270, 275, 415, 429, 437.
 Vienne : 192, 194, 197, 216, 252, 418.
 Wādī al-ʿArāyish : 464.
 Wādī al-Taym : 34, 424.
 Wādī Ṣafrāʾ : 24, 427, 444.
 Yabrūd : 22, 49, 75, 170.
 Zaḥlé : 30, 35, 114, 438, 464.
 Zawwiyya (Jabal) : 21, 444.
 Zghurṭa : 21, 27, 99, 410, 453, 463.
 Zûq Mikhâʾil (monastère *rûm*) : 114, 472, 497, 534.
 Zûq al-Masbah : 443, 483.

INDEX DES NOMS DE PERSONNE

- Aaraar (Fransîs, curé *rûm* de Damas) : 541.
- ‘Abd-Al-Aḥad (Arsânyûs, évêque maronite) : 520.
- ‘Abd Allâh Ibn Dawûd (Teodoro d’Aut, David di San Carlo, carme) : 420, 421.
- ‘Abd Al-Masîḥ (patriarche syrien) : 50, 262, 354, 356.
- ‘Abd Al-Masîḥ (Maronite) : 414.
- ‘Abduh (‘Abd Allâh Walad Ilyâs) : 497.
- ‘Abduh (Héléna) : 497.
- Abel (Léonard) : 232, 233, 392.
- Abî-l-Lam’ (Bellama) (famille) : 435.
- Abî-l-Lam’ (Bellama) (‘Abd Allâh) : 158, 280, 328, 329.
- Abî-l-Lam’ (Bellama) (Ḥusayn) : 118.
- Abî-l-Lam’ (Bellama) (Isma‘îl) : 327.
- Abî-l-Lam’ (Bellama) (Najm) : 434.
- Abû Ḥamza (fondateur de la religion druze) : 327.
- Abû Nâṣîr (Ya‘qûb Ibn-) : 543.
- Abû Rizq (Yûnis) : 73, 74, 252.
- Abû Ṣâliḥ (Antûnyûs) : 534, 536.
- Abû Shâhin (Mikhâ‘îl Ibn-) : 543.
- Aclas Dada (cheikh alépin) : 322.
- Acosta (José de, SJ) : 227, 229.
- Acquaviva (Claudio, Général SJ) : 211.
- ‘Adâm (‘Abd Allâh, Theodorus Honorati) : 414.
- Adam (Jarmânûs, ‘Adâm) : 71, 89, 105, 113, 430.
- ‘Adḥm (‘Asad Bâsha Al-, pacha d’Alep) : 61.
- ‘Adḥm (Muḥammad Bâsha Al-, pacha de Damas) : 58.
- Adrichomius : 214.
- Adrien de Crozon (capucin) : 159, 328, 329.
- Adrien de la Brosse (capucin) : 195, 276, 310, 329, 356, 371, 374, 392.
- Agathange de Vendôme (capucin) : 307, 322, 393.
- Agostino (OFM, Antûn Ibn Sa‘ada Al-Ghusṭâwî, d’origine maronite) : 373, 462.
- Aḥmar (‘Abd Al-‘Azîz Ibn Al-, Duruthâwus, Dorothee) (patriarche *rûm*) : 84.
- ‘â‘ida (Haïdé) (famille) : 127, 258.
- ‘â‘ida (*Al-khawâja* Ilyâs Antûn, Haïdé) : 128, 534.
- ‘â‘ida (Jurjus, Haïdé) : 128, 533.
- ‘â‘ida (Safar et ‘Abdallâh) : 128.
- ‘â‘ida (Sâra) : 534.
- Ajapahian : 132.
- ‘Ajjûr (famille) : 523.
- ‘Ajjûrî (Lazare Al-, Aggiuri) : 252.
- Akhijân (André) (patriarche syrien) : 60, 77, 261, 262, 314, 354, 355, 386, 416, 421, 480.
- Akûbjân (Yûsuf) : 502.
- Alberoni (Giulio, cardinal) : 242.
- Albert de Nantes (capucin) : 316, 321.
- Alepshâh (Syrien d’Ale) : 531.
- Alexandre VII : 214.
- Alexis de Salon (capucin) : 300.
- ‘Alî Bâsha (pacha de Saïda) : 55.
- ‘Alî Bâsha (pacha de Damas) : 58.
- Allatius (Léon) : 305.
- Amieu (Jean, SJ) : 153, 154, 276-279, 283, 295, 301, 307, 341, 366, 370, 371, 393, 414, 455, 470.
- Aminiône (Giovanni, *rûm*) : 441.
- ‘Amîra (Jurjus) (patriarche maronite) : 102, 143, 281, 282, 420, 462.
- ‘Amshitî (Irmiyâ Al-) (patriarche maronite) : 226.
- Andrea d’Arco (OFM) : 296, 385, 387.
- Andrea di Montoro (OFM) : 546.
- Andrezel (D’) (ambassadeur) : 256.
- Anselme de l’Annonciation (carme) : 135, 139, 153, 165, 252, 351, 358, 361, 363, 367, 480.
- Antonio da Virgoletta (OFM) : 289.
- Antonio dell’Aquila (OFM) : 289, 311.
- ‘Arabî (Ibn Al-, maître soufi) : 41, 323.
- Archange de Thouars (capucin) : 322, 323.
- Arnoudie (Pierre, SJ) : 310.
- Arûtîn (Mikhâ‘îl Dayr) : 505.
- Arûtîn (Ya‘qûb) : 436.
- Arvieux (Chevalier Laurent D’, con-

- sul) : 46, 202, 248, 249, 253, 259-262, 269, 496.
 'Assâf (Banu) : 23, 29.
 Assemani (Giuseppe, Yûsuf Al-Sam'ânî) : 96, 131, 247, 349, 352, 422, 429, 444, 535, 539, 542.
 Athanase (évêque *rûm* de Homs) : 538.
 'Atiyya (Ighnâtyûs / Ignace III) (patriarche *rûm*) : 47, 84, 392.
 Autriche (Don Juan d') : 186.
 'Awwâd (Sim'ân) (patriarche maronite) : 83, 461.
 'Awwâd (Ya'qûb) (patriarche maronite) : 49, 82, 83, 91, 96, 104, 118, 120, 124, 129, 131, 136, 148, 154, 155, 256, 262, 269, 331, 407, 417, 451.
 'Ayntûrî (Yûsuf, Giuseppe Anturini, SJ) : 417.
 Bâbilâ (Yûsuf, Giuseppe Papilla) : 143, 426, 430, 436.
 Baja' (Mikhâ'il) : 42, 144, 307, 392.
 Bajjânî ('Abd Allâh de Bajja) : 431.
 Bajjânî (Ilyâs Sa'ad Al-, Elia Felici) : 427.
 Baldeggiani (Giovanni, Yuḥannâ Baznjânî) : 486.
 Barbaq (Jurjus) : 145.
 Barbarigo (Gregorio, Cardinal) : 192, 197, 199.
 Barberini (famille) : 188, 189, 267.
 Barberino (Antonio, cardinal) : 220, 408.
 Barberino (Carlo, cardinal) : 447.
 Baron (consul) : 269, 335.
 Baronius (Cesare, cardinal) : 173.
 Barreto (Nunez, SJ) : 232.
 Barse (Jean, SJ) : 482.
 Bash'alânî (Al-, père de Yûnis Abû Rizq) : 73.
 Bashâra (Maṭrûfânûs) : 394.
 Bellarmin (Robert, SJ) : 150, 304, 393, 440, 456, 470.
 Beniamino (Moine Libanais) : 444.
 Benoît XIV : 83, 90, 235, 236, 239, 286, 288, 535.
 Benyamîn (Jirjis Ibn Sarkîs 'Ubayd, Georges, SJ) : 96, 350, 412, 417, 453, 463.
 Besson (Joseph, SJ) : 135, 200, 214, 277, 301, 309, 310, 311, 314, 320, 326, 330, 336, 353, 356, 364, 372, 455, 466, 495.
 Bethléem (Giuseppe) : 456.
 Beydoun (Ahmed) : 560.
 Bîṭâr (Shukrî) : 128.
 Blaybal ('Abd Allâh) : 72.
 Blawzâwî (Jibrâ'il Al-) (patriarche maronite) : 82, 91, 262, 357, 406.
 Blawzâwî (Mikhâ'il Al-) : 91.
 Boismont (de, consul) : 256, 262.
 Bonaparte (Napoléon) : 300, 409.
 Bonavento (Francesco) (*rûm* d'Alexandrette) : 259.
 Bonaventure (corse, OFM) : 300.
 Bonaventure de Lude (capucin) : 357, 393.
 Bonaventure de Redon (capucin) : 299.
 Bonin (Lange) (consul) : 279.
 Bonnac (Marquis de) (ambassadeur) : 222, 265, 370.
 Boschi (cardinal) : 485.
 Bossu (Arnaud) : 270, 299, 437.
 Boucher (Jean, OFM) : 201, 209.
 Braudel (Fernand) : 116.
 Brayk (Mikhâ'il) : 26, 53, 58, 59, 86, 135, 155, 163, 166, 169, 402.
 Brice de Rennes (capucin) : 277, 280, 302, 324, 355, 356, 357.
 Brouard (Lazare, SJ), 310.
 Brûkûbiyûs (Procopé, moine shuwayrite) : 438.
 Bruno (Giovanni, SJ) : 149, 234, 405, 470, 481.
 Bruno de Saint-Yves (carme) : 61, 252, 351, 357.
 Budayrî (Al-, chroniqueur de Damas) : 40.
 Bûdî (Tûma Al-) : 91, 111, 112, 115, 116, 163, 255, 355, 443.
 Bûlus (prêtre alépin) : 497.
 Bûlus al-Ḥalabî (le diacre Bûlus) : voir Za'im (Bûlus al-).
 Buonaventura da Maiori (OFM) : 76, 289, 313.
 Caduso (Marco, Syrien d'Alep) : 415.
 Callimeri (Antonio) (Chypriote) : 259.
 Campanella (Tommaso) : 199.
 Candi (*Khawâja*, arménien d'Alep) : 42, 470.
 Canisius (Pierre, SJ) : 227.
 Capigi (Manṣûr Agha, notable de Tripoli) : 250.
 Carafa (Antonio, cardinal) : 481.
 Carlo Innocenzo da Cuneo (OFM) : 258, 313, 476.
 Carolus Franciscus a Breno (OFM) : 305.
 Catherine (compagne de Hindiyya) : 111.

- Caton : 470.
 Cattius (Christian Nicolas) : 199.
 Celebi Effendi (*naqîb al-ashrâf* alépin) : 44.
 Célestin de Tourcoing (capucin) : 298, 302.
 Cerri (Urbano) : 230, 263, 420.
 Chailan (frères) : 496.
 Chairman (Charmen, Scermen) : 476.
 Charlemagne : 202, 242.
 Charles de Nantes (capucin) : 276.
 Charles-Quint : 202.
 Chasteuil (François de) : 212, 281.
 Chérubin de Noves (capucin) : 372, 375, 377, 460.
 Chézaud (Aimé, SJ) : 284, 307, 364, 455, 457, 494, 495.
 Chrysostome d'Angers (capucin) : 200, 357.
 Clément IX : 192.
 Clément XI : 121, 239, 304, 305.
 Clément XII : 86, 193, 441.
 Clément XIV : 270.
 Clisson (René, SJ) : 367.
 Cobat (Christophe) : 546.
 Condoleo (Michel) : 283.
 Contour (drogman) : 277.
 Constantin (Empereur) : 66, 202.
 Cordier (François, SJ) : 350, 371, 372, 376, 443.
 Corti (Jean-Baptiste) (SJ) : 415.
 Costantini (Giuseppe, Yûsuf Qîstantî-nî) : 143.
 Costantini (Giovanni, Qîstantî) : 497.
 Coster (François) (SJ) : 512.
 Couder (Bernard) (SJ) : 487.
 Courmenin des Hayes : 244.
 Cuisset (Ferdinand, SJ) : 459.
 Cyrille (évêque d'Alexandrie) : 15.
 Dabbâs (Athanâsyûs, Athanase II) (patriarche *rûm*) : 47, 84, 88, 132, 392.
 Dabbâs (Bûlus Al-, Athanâsyûs, Athanase III) (patriarche *rûm*) : 40, 42, 85, 86, 92, 95, 96, 99, 100, 104, 120, 123-126, 135, 136, 145, 148, 151, 153, 154, 162, 173, 265, 369, 391, 397, 398, 410, 422, 439, 440, 450, 476, 521, 533.
 Dabbâs (Fadhî-Allâh Al-) : 88.
 Dabbâs (Kîrillus, Cyrille IV ou V) (patriarche *rûm*) : 42, 84, 132, 343, 392.
 Dahhân (famille) : 120, 400.
 Dahhân (Karam, fils de Mikhâ'il) : 36.
 Dahhân (Sylvestre) : 124.
 Dahhân (Théodose V) (patriarche *rûm* catholique) : 87, 100, 411, 490.
 Dâhir Al-'Umar (émir) : 35, 36, 48, 52, 127.
 Dandini (Jérôme, SJ) : 69, 76, 81, 93, 98, 110, 130, 131, 149, 151, 233, 237, 433, 541.
 Daniel le Chiote (patriarche *rûm*) : 86.
 David (Jean-Claude) : 54.
 Dawu (Yuwâkim) (patriarche *rûm*) : 232, 233, 392.
 Delestrate (consul) : 251.
 Delumeau (Jean) : 199.
 Désorgues (Gabriel, SJ) : 292.
 Diab (Arsenius) : 3.
 Diab (Jarmânûs, Germanos) : 473, 520.
 Diego di San Severino (OFM) : 343, 456.
 Dîk (Ni'ma) : 410.
 Dimashqî (Mikhâ'il Al-, peintre) : 450.
 Dimashqî (Kîrillus Al-, peintre) : 534.
 Dioscore d'Alexandrie : 15, 239, 355, 356, 386.
 Dositheos (patriarche de Jérusalem) : 145, 397, 476.
 Dupont (consul) : 269, 336.
 Dupront (Alphonse) : 200.
 Dupuis (Louis-Marie, capucin) : 300.
 Duwayhî (famille) : 92, 131.
 Duwayhî (Istîfân Al-, Stefano Aldoense) (patriarche maronite) : 21, 22, 23, 25, 30, 34, 35, 47, 52, 69, 77, 79, 82, 91, 95, 99, 102, 115, 131, 141, 143, 144, 146, 148-150, 169, 251, 261, 262, 269, 330, 417, 424, 425, 430, 431, 434, 447, 449, 451, 453, 454, 457, 462, 463, 468, 492, 557.
 Duwayhî (Al-Hâjj Mûsâ Al-) : 169.
 Duwayhî (Ya'qûb Al-) : 143.
 Duwayhî (Rizq, Donato Aldoense) : 426.
 Ecchellensis (Abraham) : voir Ḥaqilânî (Ibrâhîm Al-).
 Effesio (Giacomo, Syrien d'Alep) : 421.
 Eidous (marchand de Tripoli) : 255, 256.
 Eldin (cheikh d'Alep) : 322.
 Eleuthère de Bethencourt (capucin) : 298.
 Elia Giacinto di Santa Maria (carme) : 24, 69, 98, 309, 331-333, 337, 371, 406, 481, 532.
 Eliano (Jean-Baptiste, SJ) : 79, 146, 149, 232-234, 405-407, 470, 481, 482.

- Elzear (évêque arménien) : 42.
 Emmanuel de Saint-Albert (carme) : 419, 488.
 Estelle (consul) : 246, 262.
 Eugène IV : 234.
 Eutychès : 15.
 Fâdhil (Mikhâ'il) (patriarche maronite) : 77, 83, 127, 486, 487.
 Faghâli (Sim'ân Ibn Sa'ad Al-, Simone Fortunati), 426.
 Fakhr (Ilyâs Ibn) : 93, 133, 256, 258.
 Fakhr (Ni'ma Ibn) : 133.
 Fakhraddîn II Ma'n : 33, 34, 52, 64, 84, 187-190, 194, 195, 205, 221, 250, 274, 281, 326, 392.
 Farrâ (Yûsuf Karkûr, Joseph Farrah) : 259, 498, 507.
 Farrâ (Wânîs) : 498.
 Farhât (Jarmânûs) (évêque maronite d'Alep) : 21, 91, 124, 239, 355, 428, 434, 443, 450, 481, 483, 526, 528.
 Faraj Allâh (archevêque maronite d'Alep) : 102.
 Faraj Allâh (tisserand alépin) : 351.
 Fautiano (Giuseppe, Yûsuf Ibn Fatyân) : 418.
 Febvre (Michel, capucin) (pseudonyme) : 80, 206, 309, 320, 323, 324, 449, 532, 539.
 Ferdinando di Santa Ludovina (carme) : 407.
 Filîmûn (patriarche *rûm*) : 86, 104.
 Filîmûn (voir : Philémon).
 Finân (Jibrâ'il) : 441.
 Francesco della Passione (carme) : 395.
 François 1^{er} : 185, 242, 554.
 François d'Assise (saint) : 200, 225, 374, 447, 493.
 François-Xavier (saint, SJ) : 227.
 Fromage (Pierre, SJ) : 301, 315, 346, 436, 439, 446, 450, 462, 463, 472, 499.
 Frousine (femme maronite d'Alep) : 472.
 Gabriel de Quintin (capucin) : 445.
 Gabriel Sévère (évêque de Philadelphie) : 476.
 Gaetano da Palermo (OFM) : 245.
 Gemayel (Nasser) : 409.
 Georges de Vendôme (capucin) : 351.
 Germanos (patriarche grec de Jérusalem) : 146.
 Giambattista di San Alessio (carme) : 157.
 Giacinto da Verona (OFM) : 276, 289, 296, 545.
 Gilles de Loches (capucin) : 195, 206, 392.
 Giovanni da Vescovato (OFM) : 311.
 Giovanni Fermo da Bergamo (OFM) : 195, 274, 357, 456, 461, 471.
 Giovanni Tommaso della Croce (carme) : 371.
 Girolamo da Trapani (OFM) : 373.
 Giuseppe Angelo di Giesù (carme) : 313, 364.
 Godet (Guillaume, SJ) : 356, 394.
 Godefroy de Bouillon : 186, 206.
 Gonzague (Charles de, Duc de Nevers) : 190.
 Gourgues (Joseph, SJ) : 312.
 Granger (Louis) : 463.
 Grégoire XIII : 186, 232, 233, 236, 338, 406.
 Grégoire XV : 228, 230, 231, 248, 337, 413, 554.
 Grégoire d'Héraclée (archevêque *rûm* orthodoxe d'Alep) : 422.
 Gregorio de Hananiya (Arménien d'Alep) : 410.
 Gryphon (Frère, OFM) : 226.
 Gualterio (Cardinal) : 265.
 Gueynard (Jean, SJ) : 321, 520.
 Guillaume de Tyr : 16.
 Guise (Ducs de) : 186, 206.
 Guy de Perpignan : 305.
 Guys (Henri) (consul) : 251, 261, 464, 477, 543.
 Habsbourg : 190.
 Habsbourg (Léopold de) : 211.
 Habsbourg (Rodolphe de) : 185.
 Haddâd (Jurjus) : 434.
 Hadnânî (Ilyâs Al-) : 99.
 Hâ'ik (Jurjî) : 505.
 Hajjâr (Naşrî) : 457.
 Hâkim (Al-) (calife fatimide du Caire) : 327.
 Hâkîm (Maksîmûs Al-, Mikhâ'il Ibn Bûlus) (archevêque *rûm* d'Alep, puis patriarche) : 87, 89, 116, 126, 238, 361, 400, 423, 434, 442, 474, 481, 483, 496-499, 502, 527, 535, 557.
 Hâkîm (Manşûr Al-) : 89, 502.
 Hamâda (émirs) : 29, 30, 102, 117.
 Hamadân (Hamedan) (Alaouite exerçant la médecine) : 333.
 Haqilânî (Ibrahîm Al-, Abraham Ecchellensis) : 189, 412, 413.

- Harik (Iliya F.)* : 132.
Ḥarfūsh (émirs) : 29, 30.
Ḥarfūsh (Isma'īl Al-) : 442.
Ḥarfūsh (Mūsā Ibn Al-) : 29.
Ḥaṣrūnī (Yuḥannā Al-) : 250.
Ḥawā (Jarmānūs) : 162, 522.
Ḥawā (Jibrā'īl, Gabriel Eva) : 110, 131, 434, 436.
Héraclius (empereur) : 16.
Hilū (Yuḥannā Al-, Giovanni Dolce) (patriarche maronite) : 71, 72, 93, 134, 464, 477, 534, 558.
Hindiyya 'Ujaymī : 111, 120, 127, 204, 309, 316, 473, 484-487, 493, 515-520, 524, 525, 535, 536.
Horn (Eleazar, OFM) : 466.
Hubaysh (cheikhs) : 97.
Ḥuḍayr (Sim'ān, Simone Verde, SJ) : 414.
Huvé (Pierre, SJ) : 350.
Ibrahīm (pacha d'Alep) : 514.
Ibrahīm (*khūrī* maronite) : 280.
Ibshīr Bāsha (pacha de Damas, puis d'Alep) : 49.
Ighnātyūs Al-Ḥalabī (évêque *rûm* de Homs) : 442.
Ignace de Loyola : 196, 197, 209, 213, 215, 225, 310, 363, 436. Voir aussi : Saints.
Ignace d'Orléans (capucin) : 324.
Ilyās (*khūrī* maronite) : 251.
Ilyās (maître arménien, Alep) : 456.
Ilyās Ibn Jirjīs Al-Ḥalabī (Elias Alepinus, SJ) : 448.
Ilyās Ibn Jibrā'īl (curé maronite d'Acre) : 35.
Ingoli (Francesco) : 189, 191, 192, 197, 231, 267, 268, 281, 282.
Innocent d'Ascoli (capucin) : 301.
Innocent III : 226.
Innocent IV : 227, 231.
Innocent X : 191, 408.
Innocent XI : 192, 194, 217.
Innocent XII : 305.
Iskandar (Mikhā'īl, Michel Scandar) : 444.
Isrek (Jacob) : 255, 256.
Istīfān (Yūsuf) (patriarche maronite) : 75, 83, 95, 102, 104, 414, 451, 484-487, 491.
Jacques Baradaï : 15.
Jacques de Vendôme (OFM) : 185, 281, 462.
Jamrī (Sarkīs Al-, Sergio Gamerio) : 250, 253.
Jannādyūs (archevêque *rûm* d'Alep) : 499.
Jarāsīmūs (Gerasimos, évêque *rûm* de Saydnāya) : 434, 442.
Jarbū' (Fūtīnī) : 497.
Jarbū' (Ighnātyūs, (Abd Al-Nûr Ibn Qistantīn), (archevêque *rûm* d'Alep) : 48, 89, 104, 389, 401, 497, 499, 521, 530.
Jarbū' (Ilyās Ma'tûq) : 497.
Jarbū' (Mikhā'īl et Istifān) : 105.
Jarbū' (Nūriyya) : 497.
Jarwa (Shukr Allāh, Theodosio Giarve) : 429.
Jawhar (Athanāsyūs) (patriarche *rûm*) : 86, 87, 132, 154, 411.
Jazzār (Aḥmad Al-) : 113.
Jean d'Antioche : 15.
Jean François de Sillé (capucin) : 307.
Jean-Baptiste de Saint-Aignan (capucin) : 302, 335, 336, 351, 357, 367, 368.
Jean Chrysostome (saint) : 439.
Jean Damascène (saint) : 145, 435.
Jean-Pierre de la Mère de Dieu (carme) : 302, 351, 448, 530, 531, 547.
Jet (interprète) : 122.
Jirjīs Ibn Ilyās (maronite) : 430.
Joachim de Flore : 199, 200, 227.
Joannice (higoumène de Saint-Saba) : 146.
Joseph de la Charité (capucin) : 546.
Joseph du Tremblay (Le Père Joseph, capucin) : 8, 190, 195, 267, 280, 295, 303, 311, 399.
Joseph François de Chateauroux (capucin) : 300.
Jubayr (Neophytos Ibn-, Al-Ḥalabī) : 36, 105, 133.
Junblāt ('Alī) : 118.
Junblāt (pacha d'Alep) : 187.
Jurjus (prêtre maronite de Chypre) : 77.
Justinien (empereur) : 15, 81, 470.
Justinien de Feignies (capucin) : 298.
Justinien de Neuvy (capucin) : 153, 166, 167, 170, 202, 290, 302, 334-337, 359, 391.
Karāma (Rufā'īl) : 52, 533.
Karma (Al-Ḥājj Thalja) : 144.
Karma (Malātyūs) (patriarche *rûm*) : 31, 32, 42, 43, 49, 68, 84, 88, 144, 145, 147, 148, 153, 162, 325, 343, 391-393, 439, 450, 455, 467, 521, 538, 540.

- Karpâsî (Yuhannâ Al-, Giovanni Carpasita) : 427.
 Kassâb (Shaykh Bashîr) : 118.
 Katrûn (Yûsuf) : 113.
 Khabbiyya (Antûn, Antonio Cubié, Kobié) : 418, 429.
 Khabbiyya (Khalîl) : 418.
 Khabbiyya (Hannâ, Giovanni Cubié) : 418.
 Khabbiyya (Butrus, Pierre Cobié, SJ) : 460.
 Khajadûr (Khach'atur, patriarche arménien) : 202, 449.
 Khajadûr (marchand arménien d'Alep) : 546.
 Khâtîr (Al-Shidyâq Al-) : 82.
 Khâzin (Abû Nâdir Al-) : 188.
 Khâzin (Abû Nâsîf Al-) : 91.
 Khâzin (Abû Nawfal Al-) : 91, 118, 196, 253, 254, 259, 283, 327, 373, 454.
 Khâzin (Abû Qânsûh Al-) : 97, 254.
 Khâzin (cheikhs) : 2, 33, 82, 83, 97, 134, 163, 188, 253-255, 262, 435, 441.
 Khâzin (Husn Al-) : 254, 262.
 Khâzin (Nâdir Al-) : 59.
 Khâzin (Naşîf Al-) : 254.
 Khâzin (Tûbyâ Al-) (patriarche maronite) : 83, 104, 134.
 Khâzin (Yûsuf Al-) (patriarche maronite) : 83, 90, 96, 134, 427, 450, 539.
 Khûrî (Sa'ad Al-) : 127.
 Kiaia (Yûsuf Effendi, notable de Tripoli) : 250.
 Knaydar (Jirjî Ilyâs) : 362, 457, 532.
 Lâdhiqî (Faraj Allâh Ibn 'Abd Allâh) : 499.
Le Goff (Jacques) : 524.
 Lemaire (consul) : 368.
 Leonard de Paris (capucin) : 339.
 Le Pallu (François) : 269.
 Le Quien (Michel) : 411.
 Ligaridès (Païsios) : 395, 396.
 Lorenzo di San Lorenzo (OFM, Cardinal Cozza) : 158, 173, 174, 214, 291, 349, 369, 370, 388, 389, 448, 537, 542, 545, 546.
 Louis IX (saint) : 186, 206, 241, 251.
 Louis XIII : 250.
 Louis XIV : 5, 121, 186, 192, 202, 206, 221, 245, 249, 253, 261, 263, 345.
 Louis XV : 246, 251, 261.
 Loup (marchand français de Tripoli) : 98.
 Louvois : 206.
 Lulle (Raymond) : 226-228.
 Lusignan : 25.
 Luther (Martin) : 197, 199, 204.
 Maboul (Pierre, OFM) : 289, 310.
 Magri (Domenico) : 61, 103, 160.
 Mahlûf (Yuhannâ Ibn) (patriarche maronite) : 82, 413.
 Mahomet : 198, 200, 322, 324-326, 332.
 Maillard de Tournon : 315, 488.
 Makâryûs III (Macaire) : voir Za'îm (Makâryûs Al-, Al-Halabî).
 Makâryûs (archevêque *rûm* de Tripoli) : 387, 400.
 Mâlik (Tâdî, Tadeo Malech) : 427.
 Malîka (Muhammad Barakât, cheikh alaouite) : 333.
 Malval (Charles, SJ) : 310.
 Ma'n (émirs) : 33, 34, 52, 116, 340.
 Maniglier (Gaspar, SJ) : 307.
 Mansûr (Al-Ustâ-, Al-Khayyât, frère ou cousin d'Aftîmyûs Sayfî) : 121, 125-127, 145, 399, 488.
 Marcar (Der-, prêtre arménien) : 531.
 Marcheville (comte de, ambassadeur) : 191, 212.
 Mariano da Milano (OFM) : 218.
 Mariti (Giovanni) : 167, 170, 206, 330, 373, 532.
 Martino (Moine Libanais) : 444.
 Marmagoni (Giovanni) : 254.
 Marûn (Jirjis Ibn, Giorgio Maronio) : 189, 281.
 Mass'ad (Ibrahîm) : 36.
 Matteo di Castro : 269.
 Maundrell (Henry) : 24, 145, 173-175.
 Maunier (Jean-Marie) : 127.
 Mazarin (cardinal) : 196, 250.
 Medici (Antonio, Tabîb, voir Antûn Şabbâgh) : 497.
 Medici (Andrea, fils d'Elias, Tabîb) : 497.
 Médicis (Ducs de Toscane) : 188, 189.
 Médicis (Côme II de) : 187, 188, 190.
 Médicis (Côme III de) : 197.
 Médicis (Ferdinand 1^{er} de) : 187, 198.
 Mehmet II le Conquérant : 64.
 Meguerditch (Der-, Der Merguedich, Der Megerdice, Bermegredice, prêtre arménien d'Alep) : 448, 449.
 Michel (évêque maronite de Bsharrî et Zawwiyya) : 444.
 Michel Ange de Nantes (capucin) : 207, 276.
 Michel de Rennes (capucin) : 195, 280, 324, 325, 329, 374, 393.
 Michel le Syrien : 227.

- Mikhâ'il Ibn Tûmâ (*wakîl* du patriarche orthodoxe, à Damas) : 419, 458.
 Misserscia (Pietro, Messercia, syrien) : 388, 460, 525.
 Moghilas (Pierre) (Métropolitte de Kiev) : 395.
 Mubârak (Butrus, Pietro Benedetti, SJ) : 350, 462.
 Mubârak (cheikhs) : 97.
 Mubârak (Yûsuf, Al-Rayfûnî) : 83.
 Mughaylas (Ḥabîb et Nîqûlâ) : 252.
 Muḥâsib (cheikhs) : 97.
 Muḥâsib (Ilyâs) : 83.
 Murâd IV : 188, 191, 521.
 Murâd (fils de, Murâdian, Arméniens d'Alep) : 435.
 Murâdî (Shaykh 'Alî Al-, mufti de Damas) : 58.
 Murjân (Giovanni-Baptista Morgian) : 410, 429, 465.
 Murjân (Tûmâ, Morgian) : 415.
 Mûsâ (prêtre syrien, maître d'école à Alep) : 457.
 Mûsâ (Curi (*Khûrî*), de Ruma, *rûm* de Lattaquié) : 106.
 Muṣawwir (Jirjîs Hananiya Al-) : 483.
 Muṣawwir (Ni'ma Al-) : 147.
 Muṣawwir (Yûsuf Al-, Ra'd Ibn Al-Ḥâjj Antûnyûs) : 147, 523.
 Mussara (Ibrahîm) : 36.
 Nâbulsî (Shaykh 'Abd-Al-Ghanî Al-) : 40-44.
 Nacchi (Antoine, SJ) : 309, 327, 348, 350, 365, 373, 375, 377, 462, 463.
 Nachet (Ni'ma, Grazia) : 415.
 Nadal (Jérôme, SJ) : 196.
 Nader (Jean, maronite) : 260.
 Naḥwî (Shaykh Sulaymân Al-) : 42.
 Nathanaël (higoumène de Saint-Saba) : 146.
 Nau (Michel, SJ) : 145, 168, 206, 214, 215, 284, 309, 310, 320, 323-325, 327, 330, 336, 361, 367, 386, 428, 482.
 Negri (Salomon, *rûm* de Damas) : 476.
 Néret (Charles, SJ) : 205, 210, 213, 214, 217, 310.
 Nerses (vertabieh) : 79, 153, 155, 166, 170, 202, 356, 391, 521.
 Nestorius : 14, 15.
 Nicéphore (évêque *rûm* orthodoxe de Payâs) : 401, 402.
 Nieremberg (Jean, SJ) : 440, 475.
 Nikon (patriarche de Moscou) : 386.
 Ni'mat Allâh (prêtre *rûm* d'Alep) : 497.
 Notaras (Chrysanthos) : 124, 125, 145, 264, 397, 398, 439, 476.
 Obicini (voir : Tommaso da Novara, OFM).
 Ortières (D') : 245.
 Pacifique de Provins (capucin) : 200, 215.
 Pagnon (François-Xavier) (SJ) : 368.
 Paléologue : 190.
 Panzac (*Daniel*) : 28.
 Paolo da Lagni (capucin) : 197.
 Papadopulos (Nikolaos Kommenos) : 264.
 Parvilliers (Adrien, SJ) : 214, 321, 324, 351.
 Paul (saint) : 386.
 Paul III : 141.
 Paul V : 189, 190, 392.
 Peiresc (Nicolas) : 212.
 Philémon (Filîmûn, archevêque *rûm* d'Alep) : 401, 402.
 Pie IV : 232.
 Pie V : 186, 199.
 Piquet (François) (consul) : 60, 252, 253, 261, 279, 352, 354, 358, 421, 425, 495.
 Pococke (Richard) : 25, 35, 419.
 Poirresson (Nicolas, SJ) : 139, 144, 173, 200, 203, 214, 278, 279, 301, 320, 339, 371, 455, 458, 466, 479, 495.
 Polignac (Cardinal de) : 247.
 Pontas (J.) : 436.
 Pontchartrain : 48, 245.
 Possevin (Possevino, Antonio, SJ) : 305.
 Poullard (Pierre) (consul) : 47, 122, 125, 248, 252, 256, 262, 263.
 Prateolus : 305.
 Prudenzio di Firenze (OFM) : 300.
 Qamar (musulmane alépine convertie) : 471.
 Qarâ'alî ('Abd Allâh) : 70, 71, 83, 91, 111, 115, 117, 124, 126, 148, 163, 239, 434, 436, 443, 448, 450, 453, 463, 477, 557.
 Qarâ'alî (Yûsuf) (Karalli) : 113, 124, 129, 259.
 Qârî (Maria) : 497.
 Qârî (Nicolas, Cari) : 143, 423, 497.
 Qârî (Ni'mat Allâh) : 497.
 Qârî (Sophie) : 497.
 Qâsim (cheikh alépin) : 307.
 Qawlî (Shahâda, Chadé Cauli) : 255.
 Qilâ'î (Gibrâ'il Ibn Al-) : 153, 154, 188, 226.

- Qisṭantīn (Jibrā'il, voir aussi Costanti-
ni) : 497.
- Quaresmio (Francesco, Franciscus
Quaresmius, OFM) : 156, 197-200,
214, 228, 238, 274, 309.
- Qudsī (Ni'mat Allāh) : 466.
- Queyrot (Jérôme, SJ) : 100, 140, 141,
150, 276, 282, 306, 341, 343, 344,
392, 455, 458, 467-469.
- Raggio (Tommaso, SJ) : 233.
- Ramaḍān Effendi (cheikh alépin) : 42.
- Rāmī (Yūsuf Al-) : 430.
- Ramirez (Giuliano, OFM) : 462.
- Ramiro (Luigi) : 461.
- Raphaël d'Orléans (capucin) : 301.
- Renaudot (Eusèbe) : 140, 227, 264,
305, 306, 315.
- Resteau (Antoine, SJ) : 330, 356.
- Richelieu (cardinal) : 250, 267.
- Ricoldo da Montecroce : 226.
- Rieheliuss (Georges, SJ) : 310, 371.
- Rigault (Gilbert, SJ) : 353.
- Rigordi (François, SJ) : 277, 279.
- Rizq Allāh (Maronite d'Alep) : 144.
- Rizzī (Mikhā'il Ibn Al-, patriarche ma-
ronite) : 141.
- Rizzī (Sarkīs Ibn Al-, patriarche maro-
nite) : 130, 150, 189, 439.
- Rizzī (Sarkīs Ibn Al-, évêque maroni-
te) : 131.
- Rizzī (Yūsuf Ibn Al-, patriarche maro-
nite) : 69, 79, 82, 99, 131.
- Rochefoucauld (cardinal De La-) : 245.
- Rodriguez (Alphonse, SJ) : 436.
- Roger (Eugène, OFM) : 69, 195, 205,
241, 286, 319.
- Roman (Pierre, SJ) : 459.
- Rondot (Pierre) : 18.
- Roque (Jean de la) : 26, 98, 151, 156.
- Royde (François-Xavier, SJ) : 292.
- Ṣabbāgh (Antūn, Ṭabīb, Antonio Medi-
ci) : 486, 497, 499, 500.
- Ṣabbāgh (Ibrahīm) : 36, 127.
- Ṣabbāgh (Mikhā'il, patriarche rūm) :
232, 233, 392.
- Ṣabbāgh (Sim'ān, Simone) : 489.
- Sabbataï Zevi : 203.
- Ṣādir (Buṭrus, fils de Jarmānūs) : 457.
- Safar (Athanasie) : 217, 413, 428.
- Safar (Yūsuf) : 75.
- Saget (marchand) : 255, 256.
- Sahyūnī (Jibrā'il Al-, Gabriel Sionite) :
250.
- Ṣā'igh (Nicolas Al-) : 114, 428, 434.
- Saladin : 66, 227.
- Salīm I^{er} : 39, 66.
- Sam'ānī (Yūsuf Al-: voir Assemani, Jo-
seph).
- Santoro (Cardinal) : 233.
- Ṣāqzī (Aftīmyūs Al-) (patriarche rūm) :
85, 141, 145, 147, 282, 394.
- Ṣāqzī (Nawūfītūs Al-) : 85, 145.
- Ṣarrūf (Ighnātyūs, patriarche rūm) :
126.
- Sarūr (Maronite d'Alep) : 75.
- Savary de Brèves (ambassadeur) : 250.
- Sayfā (Banu) : 29.
- Ṣayfā (Yūsuf Ibn, Yūsuf Bāsha, pacha
de Tripoli) : 29, 69, 70, 79, 84, 188.
- Ṣayfī (Mikhā'il, Aftīmyūs, Euthyme) :
23, 43, 86, 95, 99, 105, 120, 121, 122,
125, 126, 132, 145, 150, 152, 167, 217,
238, 263, 265, 349, 393, 397, 398,
435, 442, 446, 534, 538, 557.
- Segneri (Paolo, SJ) : 440, 450.
- Séguran (Marc-Antoine, SJ) : 316, 317.
- Shadrāwī (Ishāq Al-) : 251, 253, 282,
393.
- Shahāda (*shammās* maronite d'Alep) :
252.
- Shahbaddīn (Ignace-Pierre, patriarche
syrien) : 421.
- Shahīn (Cehin, marchand syrien
d'Alep) : 42.
- Shalaq (Naṣrallāh, Al-'Aqūrī, Vittorio
Accorense) : 189, 190, 282.
- Shalaq (Fath Allāh, Paolo Ciolac) : 415.
- Shalaq (Murād) : 415.
- Shalītā ('Isa) : 499.
- Sham'ūn (Ighnātyūs) (patriarche sy-
rien) : 261.
- Shamūtī (Mūsā) : 454, 493.
- Sharabātī (Antoine Cherebati) : 133.
- Sharābiyya (Ighnātyūs, Ignace Moïse
Simeoni) : 427, 443.
- Shihāb (Bashīr) : 154.
- Shihāb (émirs) : 3, 30, 34, 52, 116, 340.
- Shihāb (Ḥaydar) : 118, 124.
- Shihāb (Mansūr) : 30.
- Shihāb (Yūsuf) : 3, 71, 127.
- Shukrī (Arsānyūs) : 75, 95, 102, 127,
251, 456, 468, 485, 486, 522.
- Sicard (Claude, SJ) : 167, 173.
- Sigismond (carme) : 457.
- Simān (Jarāsimūs) : 89.
- Simiot (Michel, SJ) : 312, 500.
- Simon (Richard) : 237, 238, 264, 553.
- Simonetti (Pietro, Simoniti) : 419, 422,
423, 429, 457.
- Simonetti (Giuseppe, Yūsuf) : 422.

- Sixte de Sienne : 305.
 Sixte Quint : 198, 233.
 Solderini (Marco) (Soderini) : 277.
 Soliman Le Magnifique : 185.
 Sophronios (patriarche de Jérusalem) : 39.
 Stambûlî (Hannâ, Naşrî et Marie-Anne) : 457, 472.
 Stella (Didacus, SJ) : 440, 475.
 Sulaymân (missionnaire syrien) : 426.
 Sulaymân (Al-Hâjj-, secrétaire de Yûsuf Bâsha à Tripoli) : 84.
 Sulaymân (cheikh alaouite) : 332.
 Suwar (cheikh yâzîdî) : 334.
 Sylvestre de Saint-Aignan (capucin) : 140, 196, 253, 280, 302, 365, 367, 386, 457.
 Sylvestre le Chypriote (Silfâstrûs Al-Qubruşî, patriarche *rûm*) : 86, 360, 398, 400, 401, 418, 422, 487, 497, 502, 523, 530.
 Tabîb (Ibrahîm Mikhâ'il, voir aussi Medici) : 497.
 Tamburini (Michel-Ange, Général SJ) : 463.
 Tânas (Sarufîm, Kîrillus, Cyrille VI ou VII, patriarche *rûm*) : 77, 86, 114, 118, 121, 122, 124-126, 263, 315, 397-399, 411, 430, 441, 442, 472, 487, 491, 535, 557.
 Tatila (Michel, Maronite de Damas) : 144.
 Teofilo di Nola (OFM) : 294.
 Thezun (Gabriel) : 429.
 Thomas a Jesu (carme) : 229, 303, 305.
 Thomas a Kempis : 440, 470.
 Thomas d'Aquin : 435.
 Thomas de Saint Calais (capucin) : 326.
 Tommaso Diaz di Campaja (OFM) : 125, 127, 346, 352, 419, 487, 488, 493.
 Tommaso da Novara (Obicini, OFM) : 221, 288, 289, 392.
 Torbey (Antoine) : 255, 256.
 Tûlâwî (Buṭrus Ibn Zaytûn Al-) : 143, 428, 454, 482.
 Tûma (*khûrî* syrien d'Alep) : 531.
 Turk (Nicolas Al-) : 154.
 'Ujaymî (voir Hindiyya).
 'Ujaymî (Yûhannâ Al-, Giovanni Agemi) : 411, 429.
 'Umar Ibn Al-Khattâb (second calife) : 39, 66.
 'Umarî (Yâsîn, chroniqueur de Mossoul) : 40.
 Urbain II : 173.
 Urbain VIII (Barberini) : 188, 191, 200, 234, 236, 281, 288, 338, 393, 408, 541.
 'Uthmân Bâsha Abû Tawq (pacha de Damas et de Saïda) : 86, 121, 122, 126.
 Valle (Pietro della) : 144, 166, 212.
 Vallen (marchand) : 113, 128, 129.
 Ventayol (Raphaël, OFM) : 246.
 Venturi (Antoine, SJ) : 473, 518-520.
 Vergennes (ambassadeur) : 266.
 Vertrieu (Jean-Claude, évêque de Poitiers) : 435.
 Viguier (lazariste) : 266.
 Villeneuve (Marquis de, ambassadeur) : 246, 264, 265, 315.
 Vincent de Paul : 196.
 Vincenzo da Gallicano (OFM) : 173, 311, 385, 544.
 Vitelleschi (Mutius, Général SJ) : 412.
 Volney : 2, 8, 51, 100, 110, 128, 146, 167, 169, 207, 309, 438, 441, 475.
 Weulersse (Jacques) : 112.
 Yâzîjî ((Abd Allâh Al-) : 533.
 Yûhannâ (*khûrî* maronite de Tripoli) : 446.
 Yvon de Ploermel (capucin) : 330.
 Yûsuf Bâsha (voir Şayfâ).
 Yûsuf, *khûrî rûm* d'Alep : 69.
 Yves de Bourges (capucin) : 302.
 Yves de Paris (capucin) : 306.
 Za'im (Bûlus Al-, Al-Halabî) : 17, 24, 54, 88, 93, 99, 104, 144, 146, 148, 394, 449.
 Za'im (Hanânya Al-) : 85.
 Za'im (Makâryûs III, Al-, Al-Halabî) (patriarche *rûm*) : 17, 21, 23, 24, 34, 49, 60, 85, 88, 93, 100, 102, 103, 132, 141, 145, 148, 153, 155, 169, 218, 391-397, 425.
 Za'im (Qistantîn, Kîrillus Al-, Cyrille V ou VI) (patriarche *rûm*) : 85, 88, 89, 95, 105, 121, 123-125, 132, 263, 397, 399, 439, 483, 537.
 Zâkhir ('Abd Allâh) : 93, 439, 446, 476.
 Zakkûr (Ni'ma, Grazia Zaccur) : 132.
 Zyâda (Yuwâkim Ibn-, patriarche *rûm*) : 84.

INDEX DES MATIÈRES

- Aide financière européenne / quêtes en Europe : 48, 49, 102, 122, 168, 191, 216-218, 220, 246, 252-254, 261, 262, 288, 295, 333, 353, 392, 399, 406, 407, 420, 421, 424, 426, 429, 447, 461, 463.
- Alaouites (*Nuṣayrî-s*) : 24-26, 169, 309, 330-335, 349, 371, 394.
- Ange gardien : 164, 473, 500, 517, 519, 528, 534, 555.
- Arméniens : 1, 4, 14, 17, 19, 20, 24, 25, 30, 35, 42, 60, 64, 65, 84, 87, 113, 132, 147, 153, 167, 168, 190, 226, 259, 294, 334, 341, 344, 351, 369, 388-390, 392, 397, 402, 409, 410, 435, 437, 448, 455, 489, 494, 499, 503, 507, 528, 545.
- Artisans du textile : 43, 100, 139, 351, 363, 420-422, 471, 489.
- Aumônes / assistance aux pauvres : 31, 32, 50, 96-98, 103, 105, 313, 353, 366, 374, 438, 454, 460, 461, 492, 504, 528.
- Avanies / amendes : 49, 64, 102, 119, 249, 283, 342, 345, 357, 360, 369, 385, 387, 398, 401, 495, 502.
- Baptême(s) : 21, 37, 101, 130, 160, 176, 228, 236, 311, 321, 329, 330, 332, 334-336, 352, 366, 368, 390, 396, 402, 425, 524, 544, 545.
- Cadi(s) / tribunaux musulmans : 31, 42, 47, 48, 51, 65, 68, 69, 72, 74-76, 80, 85, 118, 132, 174, 221, 262, 278, 341, 343, 353-355, 387-389, 415, 504, 547, 559.
- Calendrier grégorien : 80, 119, 172, 232, 251, 424.
- Capucins : 5, 34, 44, 64, 194, 195, 215, 248, 249, 257, 266-268, 271, 275, 280, 292, 295, 297-300, 302, 306, 307, 310-312, 315, 322-323, 326, 327-331, 334, 336, 340, 347, 351, 357, 368, 370, 374, 375, 386, 387, 398, 454, 456, 460, 462, 471, 556.
- Carmes : 5, 35, 152, 158, 195, 281, 284, 293, 294, 301, 303, 331, 336, 340, 341, 344, 362, 370, 421, 422, 455, 480, 530, 546.
- Chaldéens (Nestoriens) : 1, 14, 15, 21, 32, 123, 168, 173, 232, 233, 238, 274, 343, 456.
- Chemin de Croix : 174, 213-214, 361, 411, 491.
- Chiites duodécimains (*matuwali-s*) : 25, 26, 29, 33, 159, 326, 538, 539.
- Chrétiens au service de l'administration ottomane : 36, 44, 58, 60, 70, 73, 84, 88, 89, 100, 121, 127, 256, 502.
- Chrétiens en prison ou subissant des supplices : 46, 50, 73, 74, 126, 249, 262, 341, 356, 369, 387, 401, 419, 420, 422, 497, 507.
- Commerce des chrétiens orientaux : 36, 43, 74, 99, 100, 110, 113, 114, 127, 128, 132, 142, 147, 167, 169, 252, 255, 259, 330, 334, 410, 449, 454, 471, 472, 492, 524, 534, 546, 555.
- Conciles / Synodes : 68, 85, 89, 124, 149, 163, 236, 396, 398, 537, 540, 542, 544, 557, 558. *Bâle* : 234. *Brest-Litovsk* : 233. *Chalcédoine* : 15, 17, 149, 425. *Clermont* : 173. *Constantinople* : 523. *Diamper* : 233. *Ephèse* : 15. *Florence / Ferrare* : 232, 233, 268, 393, 554. *Ghosta* : 405, 542, 548. *Hrâsh* : 68, 162, 537, 539, 542. *Lattran* : 226. *Luwayza* : 98. *Mont Liban* : 71, 82, 90, 92, 95, 96, 150, 236, 450, 464, 486, 533, 535, 539, 542, 557. *Moscou* : 395, 396. *Nicée* : 84, 232. *Qannûbîn* : 539, 541, 544. *Qarqafé* : 533, 542, 547. *Ra's Ba'labak* : 84. *Saint-Sauveur* : 438, 464, 483, 533, 535, 541, 542, 547. *Trente* : 230, 232, 234, 236, 264, 339, 405, 428, 433, 450, 490, 537, 541, 542. *Vatican I* : 232. *Zamosc* : 236.
- Confession (pénitence) : 101, 123, 135, 176, 237, 279, 303, 307, 314, 326, 338, 339, 352, 364-368, 374-376, 387-389, 394, 411, 419, 422-424, 427, 428, 439, 441, 443, 444, 446, 467, 474,

- 480, 483-485, 511, 517-520, 525, 526, 530, 558.
- Confirmation : 96, 390, 477, 491-492.
- Confréries / Congrégations mariales : 61, 127, 154, 162, 279, 295, 307, 339, 340, 344, 361, 362, 376, 411, 428, 443, 455, 457, 466, 471, 472, 474, 479-515, 525, 526, 528, 531, 533, 547, 549, 560.
- Consécration eucharistique : 149-150, 238, 396, 398, 402.
- Conversions à l'islam : 15, 41, 49, 72, 73, 77, 79, 103, 114, 191, 252, 277, 312, 322-323, 338, 420, 465, 466, 488, 502.
- Copte(s) : 1, 15, 17, 168, 173, 232.
- Coran : 39, 40, 45, 156, 157, 164, 319, 320, 325, 331.
- Corpus Domini (Fête-Dieu) : 61, 239, 360-362, 375, 450, 526-528, 557, 558.
- Corsaires, course, pirates : 36, 43, 99, 122, 133, 167, 187, 218, 266, 295, 410, 415.
- Costume : 51-53, 79, 136, 162, 331, 466, 489, 513, 515, 517, 521, 522.
- Croisade(s) : 4, 8, 64, 183-201, 204, 219, 225, 268, 326, 331, 333, 336, 553, 554.
- Dettes / prêt à intérêt / usure : 43, 48, 49, 72, 85, 97, 98, 102, 103, 126, 133, 218, 252, 255, 259, 261, 295, 320, 341, 372, 399, 438, 536, 546.
- Dhimma, dhimmî* : 18, 39, 40, 41, 44, 45, 48, 51, 55, 63, 67, 72, 249, 257.
- Diacre(s), diaconat : 69, 82, 93, 133, 144, 151, 307, 335, 386, 419, 421, 440, 464, 475, 498, 499, 504, 505, 508.
- Dîme, *zakât*, (*'ushr*) : 34, 48, 90, 94-96, 103, 123, 394, 447, 485.
- Drogman(s) / truchement(s) / barataire(s) : 46, 121, 127, 128, 255-259, 492, 498, 533, 555.
- Druzes : 3, 25, 30, 33, 34, 56, 63, 71, 76, 82, 116, 137, 157, 159, 189, 190, 195, 205-206, 280, 309, 326-330, 335, 347, 348, 372, 538, 540, 554.
- Ecole(s) / catéchisme : 27, 115, 120, 122, 141, 143-145, 255, 274, 281-283, 307, 333, 335, 339, 343, 344, 346, 358-359, 362, 370, 373, 375, 376, 392, 405, 408, 416, 420-425, 427-430, 436, 440, 443, 448, 453-475, 477, 479, 500, 502, 503, 537, 549, 558, 559.
- Eglise grecque orthodoxe («Orthodoxie») : 25, 64, 80, 84, 86, 124, 126, 145, 168, 219, 264, 268, 393, 395-402, 522, 523, 549.
- Eglise(s) (bâtiments) : 13, 19, 20, 33-35, 53-58, 61, 62, 64, 65, 97, 101, 104, 114, 135, 151, 160, 175, 273, 329, 330, 339-343, 345-348, 357, 360, 362, 375, 385, 387, 388, 394, 398, 401, 427, 494, 521, 522, 535.
- Epidémies (peste) : 28, 29, 102, 113, 154, 294, 302, 310, 336, 341, 343, 352, 429, 454, 465, 526-528.
- Esclave(s) : 26, 274, 276, 277, 279, 346, 415.
- Eucharistie / communion : 176, 236, 237, 279, 308, 314, 326, 331, 365, 367, 376, 387-389, 411, 424, 441, 443, 467, 470, 480, 484, 485, 512, 517, 518, 526, 527, 530.
- Famille / parenté : 19, 22, 25, 26, 97, 98, 120, 128, 130-137, 411, 490, 506, 522, 525, 534, 536, 543.
- Famine(s) / cherté(s) : 28-30, 46, 102, 352, 454, 526, 528.
- Femmes : 32, 52, 110, 119, 134-136, 162, 172, 319, 332, 333, 339, 341, 342, 344-346, 352, 354, 363, 367, 369, 372, 376, 419, 470-474, 484, 489-493, 500, 505, 514-522, 526, 532, 533, 536-548, 559.
- Fêtes chrétiennes : 78, 314, 330, 357, 385, 487. *Assomption* : 61, 160. *Pâques* : 53, 80, 167, 171-176, 251, 278, 424. *Pentecôte* : 500. *Transfiguration* : 160. *Noël* : 355, 357, 359, 546.
- Feu Sacré : 173-175, 369, 388.
- Gallicanisme / gallican (s) : 264, 265, 430, 556.
- Gouverneur / *wâlî* / pacha : 29-31, 42, 43, 49, 52, 55, 58-60, 69, 73, 75, 79, 80, 84-86, 102, 117-119, 121, 123, 125, 128, 151, 156-157, 188, 251, 254, 259, 283, 329, 333, 335, 343, 345-347, 354, 360, 401, 422, 427, 449, 488, 493, 497, 502, 507, 542, 543.
- Ikônes : 97, 147, 395, 449, 450, 427.
- Images : 61, 62, 146, 158, 160, 171, 195, 324, 335, 359, 360, 361, 363, 376, 419, 449, 450, 457, 481-483, 515, 516, 527, 530, 531, 534, 555, 559.
- Imprimerie / édition : 93, 141, 144, 149-150, 187, 189, 207, 238, 250, 354, 406, 439-441, 469, 470, 476, 559.
- Indulgences : 159, 214, 278, 313, 314, 344, 357, 361, 376, 397, 441, 443,

- 475, 480, 483, 490, 493, 524, 525, 531, 534, 536, 550, 555.
Iqtâ' / muqta'ji(-s) : 50, 116, 117.
Istisqâ' : 156.
 Jansénisme / janséniste (s) : 212, 315, 430, 451, 542, 556.
 Jésuites : 5, 36, 44, 194, 215, 248, 249, 253, 266, 268, 275, 282, 284, 292, 295, 299, 301, 306, 310, 312, 314, 315, 327, 331, 336, 340-344, 346-349, 357, 368, 370, 371, 375, 394, 398, 408, 417, 428, 445, 455, 460, 462, 472, 482, 494, 499, 519, 520, 556.
 Jeûnes : *Chrétiens* : 77, 79, 114, 123, 137, 146, 152, 237, 239, 266, 277, 313, 314, 319, 329, 333, 365-367, 371, 398, 424, 428, 480, 487, 488, 527, 528, 554. *Musulmans* : 326.
 Jugement Dernier : 200, 523-525.
 Juifs : 28, 39, 41, 42, 45, 59, 67, 149, 156, 157, 167, 171, 198-200, 203, 210, 225, 228, 248, 324, 394, 422, 468, 470.
 Justice ecclésiastique chrétienne : 69-72, 134, 477, 504, 508, 534, 536, 543, 557, 558.
 Khan (s) : 44, 54, 60, 99, 113, 340-345, 352, 357, 360, 361, 455, 457, 480, 482, 490, 494, 495, 499, 500, 507, 512.
Kharâj / jizya (capitation des minoritaires) : 18, 30, 31, 40, 41, 45, 46, 48, 49, 254, 255, 257, 260, 331, 355, 394, 399, 447, 492.
 Kurdes : 15, 31, 63, 203, 334, 335.
 Langue(s) : 13, 14, 17, 22, 32, 41, 59, 61, 63, 127, 140, 142-148, 150-151, 153, 212, 226, 237, 280, 281, 289-291, 295, 296, 301-308, 330, 336, 339, 355, 356, 360, 362, 392, 412, 413, 416, 421-423, 428, 436, 440, 443, 450, 454, 456, 458, 467-470, 475, 556.
 Latinisants / latinisation / latinisme : 129, 237, 260, 275, 315, 389, 402, 446-448, 487, 488, 489, 492, 494, 545, 549, 554.
 Lazariste (s) : 266, 270, 299, 361, 472, 500.
 Liturgie / rites : 93, 123, 125, 140, 143, 145, 148-150, 162, 173, 235-239, 264-266, 275, 289, 315, 339, 365, 386, 392, 397, 402, 407, 412, 413, 442, 447, 467, 468, 488, 491, 494, 500, 505, 530, 545, 556, 557.
 Livres : 114, 124, 128, 141, 146, 147, 189, 195, 234, 279, 304-309, 313, 327, 354, 359, 362-364, 392, 393, 396, 399, 406, 407, 411, 424, 428, 435, 436, 439-441, 448, 465, 466, 469-477, 503, 512, 515, 558, 559.
 Magie / divination : 163-167, 335, 353, 373, 374, 427, 444, 451, 527.
 Marchand(s) franc(s) des Echelles : 35, 107, 126, 129, 183, 205, 243, 247-249, 253, 255, 259, 273-280, 312, 341, 346, 348, 349, 369, 414, 422, 456, 468, 476, 494-496, 546.
 Mariage : 32, 36, 67, 69, 71-73, 75, 76, 80, 97, 110, 112, 123, 133-137, 161-162, 236, 239, 249, 278, 306, 388, 421, 443, 448, 477, 504, 514, 521, 536-549, 558-560.
 Maronites : 1, 4, 7, 14, 16, 17, 19-21, 23-25, 30, 33, 34, 36, 47, 49, 56, 60, 63-65, 70, 73, 77, 80, 81-83, 90, 94, 96, 103, 113, 115, 116, 124, 139, 146, 147, 149, 160, 163, 172, 188, 226, 232, 239, 250, 261-263, 270, 280, 282, 315, 331, 333, 343, 344, 347-349, 388, 405, 408, 417, 420, 422, 424, 428, 434, 447, 448, 453, 460, 481, 499, 538.
 Médecin(s) / Médecine : 43, 154, 158, 195, 280, 301, 307, 312, 321, 328, 329, 331, 333, 335, 346, 351-354, 371, 373, 393, 419, 430, 438, 442, 454, 459, 461, 493, 502, 526, 527, 555.
 Melkites (*rûm-s*, « grecs ») : 1, 4, 14, 16, 17, 19-24, 30, 33, 34, 36, 47, 48, 52, 56, 58, 60, 64, 67, 70, 75, 77, 84, 88, 94, 103, 116, 117, 145, 147, 150, 173, 227, 232, 238, 248, 258, 263, 294, 315, 323, 343, 346, 348, 349, 356, 360, 361, 371, 388, 392, 394-403, 409, 410, 420, 425, 428, 434, 455, 458, 461, 481, 499, 502, 520, 527, 534.
 Moines Libanais : 91, 111, 115, 119, 124, 261, 316, 377, 434-437, 441, 445, 450, 451, 463, 481, 557.
 Mort : 7, 55, 321, 335, 351, 352, 376, 386-388, 396, 480, 512, 522, 524-527, 530-536, 549, 555, 560. *Cimetière* : 55, 110, 361. *Intentions de messes* : 96, 115, 238, 438, 532-534, 558. *Obsèques* : 59, 61, 78, 97, 103, 320, 362, 389, 390, 438, 531-534, 560. *Linceuls* : 174-176. *Bonne Mort* : 461, 500, 525, 526, 529-531, 534.
 Mosquée(s) : 13, 55, 79, 80, 157, 159, 307, 320, 330, 341.

- Mufti(s) : 40, 58, 65, 73, 80, 321, 324, 355, 357.
- Nomades (bédouins, « arabes », turkmènes, turcomans) : 27, 30, 63, 113, 171, 189, 219, 333, 336, 345, 349, 427.
- Primauté du Pape : 18, 234, 235, 265, 305, 354, 364, 387, 393, 395, 425, 554.
- Propagande (Congrégation de *Propaganda Fide*) : 4-6, 21, 37, 82, 85, 107, 121-125, 142, 164, 189, 191, 195, 201, 217, 220, 222, 228, 229, 236, 238, 243, 247, 252, 253, 256, 259, 261-263, 266-271, 281, 282, 288, 296, 300, 303, 304, 308, 311, 314, 328, 331, 333, 336, 343, 349, 360, 361, 385, 386, 388, 392, 394, 395, 398, 402, 406, 411, 415, 417, 420, 421, 423-426, 444, 448, 454, 455, 465, 469, 476, 486, 489, 490, 535, 538, 539, 545, 558.
- Protestant(s) / protestantisme / luthériens / calvinistes : 191, 212, 230, 231, 235, 258, 268, 276, 278, 309, 325, 339, 385, 395, 396, 476, 502, 540, 545.
- Pèlerinage(s) / pèlerin(s) : *Chrétien(s)* : 4, 13, 23, 43, 58, 99, 111, 122, 155-161, 167-177, 201, 209-215, 273, 310, 356, 424, 434, 436, 448, 554. *Musulman(s)* : 60, 169, 170, 215, 320.
- Pères de la Terre Sainte, Frères Mineurs franciscains (OFM) : 3, 5, 21, 24, 36, 48, 75, 125, 127, 194, 211, 215, 243, 247, 257, 268, 273-276, 281, 285-291, 294, 296, 300, 304, 311, 313, 340, 341, 344-347, 360, 422, 446, 448, 456, 458, 462, 487, 490, 519, 544, 556.
- Prédication : 152-153, 175, 189, 199, 276, 302, 307, 329, 339, 341, 345, 355-358, 376, 385, 391, 394, 418, 424, 425, 427, 428, 443, 444, 483, 504, 507, 555.
- Procession(s) : 59-62, 156, 160, 172, 175, 278, 359-362, 427, 443, 461, 467, 480, 483, 527.
- Purgatoire : 305, 396, 425, 522-525, 533, 536.
- Rosaire : 61, 194, 239, 308, 357, 361, 376, 406, 411, 427, 428, 443, 445, 450, 472, 479, 481-483, 486, 487, 496, 500, 505, 513, 514.
- Sacré-Cœur : 111, 473, 483, 485, 486, 493, 500, 501, 511, 512, 525.
- Saint-Office (congrégation du) : 228, 229, 236, 315, 361, 389, 394, 421, 545, 556.
- Saints : 56, 153, 158, 328-330, 354, 448, 507, 550. *Alexis (Mâr Rîsha)* : 528, 529. *Amîrîîîn* : 211. *Ananie* : 56. *Antoine* : 160, 164, 451, 534. *Antoine de Padoue* : 374. *Bacchus* : 500. *Barbe (Barbara)* : 13, 528-530. *Benoît* : 516. *Bonaventure* : 528. *Brigitte* : 200, 313. *Claire* : 516. *Cyprien* : 19, 164. *Dioscore* : 386. *Elie* : 13, 20, 157, 160. *François d'Assise* : 374, 487-491, 493, 516. *François-Xavier* : 353, 500. *Georges (Mâr Jurjus)* : 13, 20, 55, 96, 158, 159, 328, 329, 370, 388, 434. *Ignace* : 279, 516. *Isaïe* : 328. *Jérôme* : 213. *Jean* : 324. *Jean-Baptiste* : 527. *Joseph* : 278, 441, 463, 529, 530, 534, 541, 555. *Justine* : 19. *Louis de Gonzague* : 500. *Marie-Madeleine*, 516. *Marine* : 70, 160. *Nicolas* : 19, 114. *Pierre et Paul* : 159, 328. *Paul* : 346, 353. *Porphyre* : 49. *Qûnun* : 170. *Quarante Martyrs* : 20. *Serge* : 19, 170, 500. *Thècle* : 170. *Thérèse* : 516. *Vierge Marie (Madone)* : 14, 15, 19, 20, 57, 58, 153, 157, 159, 160, 170, 172, 195, 210, 225, 279, 320, 324, 329, 361, 442, 449, 450, 470, 479, 480, 482, 484, 486, 491, 502, 503, 516, 529, 531, 534, 546.
- Shari'a* : 40, 56, 67, 118.
- Simonie : 92, 96, 101, 105-106, 405, 538.
- Soie (production et commerce) : 24, 26, 30, 33, 98, 103, 113, 114, 128, 274, 374, 375, 421, 427.
- Soufis / Soufisme / Derviches / Santons : 41, 43, 153, 157, 319, 321-323, 326, 350.
- Successions / héritages / testaments : 67, 68, 71, 74, 134, 477, 533-536, 559, 560.
- Sultan / Grand Seigneur / Porte / pouvoir central ottoman : 18, 40, 43, 45, 51, 60, 63-67, 73, 84, 85, 118, 126, 185-187, 221, 222, 241, 244, 248-251, 261, 262, 264, 311, 368, 521, 549, 554.
- Sunnites : 24, 26, 33, 34, 40, 71, 76, 137, 160, 319-326, 330, 331, 333, 372, 554.
- Salvatoriens : 87, 121, 152, 435, 437, 441, 442, 445, 557.
- Scapulaire : 361, 443, 470, 479-481, 486, 487, 513, 531.

- Sharîf (ashrâf-s)* : 29, 42, 44, 53, 129, 321, 324, 325, 508.
- Shuwayrites* : 48, 89, 114, 122, 258, 316, 371, 377, 398, 400, 413, 434-437, 439, 441, 442, 445, 497, 498, 557.
- Syriens («monophysites», «jacobites»)* : 1, 4, 14-17, 19, 20, 22, 32, 50, 60, 65, 77, 80, 87, 123, 168, 226, 232, 261-262, 269, 294, 314, 346, 348, 349, 354, 356, 386, 388, 389, 392, 409, 410, 413, 420, 425, 428, 435, 460, 466, 480, 499, 531, 539.
- Wakil* (procureur chrétien) : 23, 32, 47, 49, 50, 51, 52, 75, 90, 102, 104-105, 125, 368, 419, 449, 458.
- Waqf(s)* : *musulmans* : 54, 55, 97, 99, 168, 340, 343, 345. *Chrétiens* : 97, 99, 104, 105, 474, 527, 534.
- Yazîdî-s* : 113, 269, 334-337, 394.

LISTE DES TABLEAUX

	Page
Nombre de pèlerins occidentaux à Jérusalem d'après les rapports des Custodes	210
Nombre de religieux franciscains de la Terre Sainte (1680-1727)	286
Liste des Pères qui se trouvent en Custodie (14 janvier 1704)	287
Nombre de religieux sachant l'arabe parmi les Frères Mineurs de la <i>Terra Santa</i> (1699-1760)	290
Nombre de carmes déchaux en mission (1651-1829)	293
Ouvrages envoyés au Patriarche Gibra'îl Blawzâwî après la confirmation de son élection (1705)	406
Ouvrages reçus de Rome par le patriarche Ya'qûb 'Awwâd, après la confirmation de son élection (1708)	407
Effectifs des écoles à Damas en 1760	459

LISTE DES CARTES

Carte 1 – Le Proche-Orient : relief et localisation	631
Carte 2 – Implantations des «Francs» au Proche-Orient et principaux monastères maronites et melkites	632
Carte 3 – L'empire ottoman (XVII ^e -XVIII ^e s.)	633
Carte 4 – Les divisions administratives locales	634
Carte 5 – Plan d'Alep	635
Carte 6 – Les faubourgs nord d'Alep	636

LISTE DES PLANCHES

- Fig. 1 – *Topographe de la Palestine* (bois 100 × 78 cm), début XIX^e siècle, Collection du Musée Nicolas Sursock, Beyrouth. Souvenir habituel du pèlerinage en Palestine. Au centre de l'image, évocation de la cérémonie du Feu Sacré (*supra*, p. 173-177).
- Fig. 2 – *Le Jugement Dernier* (Toile, 380 × 245 cm), collection du couvent grec-orthodoxe de Balamand (Liban), aujourd'hui disparue. Peinte par Yûsuf Al Muşawwir Al-Ḥalabî en 1694, constituée en *waqf* par plusieurs Alépins (voir *supra*, p. 523-524 et Sylvia AGEMIAN, «Ne'men al-Muşawwir, peintre melkite 1666-1724», *Berytus*, XXXIX, 1991, p. 189-242).
- Fig. 3 – *Jésus et le Précurseur* (bois 28 × 22,5 cm), collection du couvent grec-catholique de Saint-Jean de Shuwayr (Khanshâra, Liban), constituée en *waqf* par Maksîmûs Al-Ḥakîm, évêque d'Alep, en 1752. Commémoration du miracle de l'hostie de 1737, survenu l'année de l'institution de la Fête-Dieu à Alep (*supra*, p. 527).

Fig. 4 – *Immaculée Conception* (bois 73 × 61 cm), collection du couvent grec-catholique de Dayr-al-Shîr (Liban). Peinte par Jirjis Ḥanâniyyâ et constituée en *waqf* en 1762 par le *shammâs* Yûsuf, fils de Mûsâ Khayr. Le sujet occidental de l'Immaculée Conception, traité en icône, est entouré de thèmes provenant de l'*Hymne Acatiste* (*supra*, p. 448-450 et p. 482).

SYSTÈME DE TRANSCRIPTION DE L'ARABE

ا	'a / â
ب	b
ت	t
ث	th
ج	j
ح	h
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ḍh
ع	·
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w / û
ي	y / î

TABLE DES MATIÈRES

	Page
INTRODUCTION	1
I – LES CHRÉTIENTÉS D'ORIENT AUX XVII^e-XVIII^e SIÈCLES	
Chapitre 1 – APERÇU HISTORIQUE ET GÉOGRAPHIQUE	13
Une mosaïque : divisions historiques	13
Une mosaïque : dispersion géographique	18
Une très grande mobilité	26
Chapitre 2 – «PROTÉGÉS» EN TERRE D'ISLAM	39
Chrétiens dans une société musulmane	39
Le statut légal du <i>dhimmî</i> : l'obligation de la capitation (<i>jizya</i>)	45
Les signes discriminatoires personnels	51
Les contraintes de l'espace	54
Chapitre 3 – ÉGLISE ET COMMUNAUTÉ : ORGANISATION ET FONCTIONNEMENT D'UNE TA'IFA	63
<i>Milla</i> ou <i>tâ'ifa</i> ?	63
L'exercice de l'autorité : étendue des compétences, faiblesse de l'exécution	67
La question de l'autorité : la place du clergé	81
Les Eglises et l'argent	94
Chapitre 4 – STRUCTURE CONFESSIONNELLE ET STRUCTURE SOCIALE	109
Au-delà de la <i>tâ'ifa</i>	109
Villes et campagne	110
Solidarité et protection : le rôle des notables	119
Les solidarités familiales	130

	Page
Chapitre 5 – NIVEAUX DE CULTURE ET PRATIQUES RELIGIEUSES	139
Quelle ignorance?	139
La culture traditionnelle : enseignement et livres manuscrits	143
Une culture avant tout orale	149
Un fonds commun de croyances	155
Le pèlerinage aux Lieux Saints	167
CONCLUSION	179

II – DE L'OCCIDENT VERS L'ORIENT

INTRODUCTION	183
Chapitre 6 – ESPOIRS DE CROISADE	185
Dernières tentatives : Fakhraddîn, les Maronites et Rome	185
L'Eglise, la paix des chrétiens et la croisade	190
Les missionnaires et l'attente de la croisade	193
Les Orientaux et l'attente de la croisade	202
Du temps de l'«attente» au temps du «progrès»	204
Chapitre 7 – LE PÈLERINAGE ET LA GARDE DES LIEUX SAINTS	209
Pèlerinage réel et pèlerinage spirituel	209
La garde des Lieux Saints	215
Chapitre 8 – MISSION ET UNION DES CHRÉTIENS	225
Les origines de la mission et de l'union	225
La mission au XVII ^e siècle	227
L'union des chrétiens après le Concile de Trente	232
Chapitre 9 – LA «PROTECTION» DES ÉTATS CATHOLIQUES	241
De la croisade au protectorat : la «protection»	241
La protection des Lieux Saints, des missionnaires et des catholiques	243
Protection, catholicisme et organisation sociale	253
De la protection à la tutelle : le patronat français	260
Rome et le patronat de la France en Orient	267
Chapitre 10 – MISSIONS ET MISSIONNAIRES «FRANCS»	273
Les fondations	273

	Page
Les effectifs	285
La formation et les mentalités	303
Chapitre 11 – LE MISSIONNAIRE A L'ŒUVRE	319
Missionnaires et musulmans sunnites	319
Missionnaires et dissidents de l'islam : Druzes, Alaouites et Yazîdî-s	326
Les missions auprès des chrétiens : cadre général	338
La géographie des missions	340
La méthode : les missions urbaines	350
La méthode : les missions rurales	370
CONCLUSION	379

III – FORMATION D'UN CATHOLICISME ORIENTAL

INTRODUCTION	383
Chapitre 12 – LA DIFFICILE DISTINCTION : LES CONTRAINTES INSTITUTIONNELLES	385
L'inévitable communication avec les non-catholiques ..	385
Un siècle d'indétermination	390
De l'indétermination à la rupture	398
Chapitre 13 – UNE ÉDUCATION ROMAINE POUR LE CLERGÉ	405
L'importation de biens culturels	405
Une éducation romaine : les élèves des Collèges	408
Bilan d'une éducation : la difficile intégration	417
Des missionnaires orientaux	424
Chapitre 14 – UNE RÉFORME POUR LE CLERGÉ RÉGULIER	433
Des ordres religieux occidentalisés	433
Des moines missionnaires	439
Expansion du catholicisme oriental	445
Chapitre 15 – FORMATION ET ENCADREMENT DES LAÏCS	453
Les écoles	453
Education chrétienne et alphabétisation	465
Chapitre 16 – UNE SOCIABILITÉ CATHOLIQUE : CONFRÉRIES ET CONGRÉGATIONS	479
Les confréries de dévotion	479

	Page
Un milieu dévot : les congrégations mariales à Alep	494
Chapitre 17 – LA DISTINCTION : DES COMPORTEMENTS CATHOLIQUES	511
La distinction : conscience individuelle et comportement social du catholique	511
La distinction : vivre et mourir catholique	529
La distinction : le mariage catholique	537
CONCLUSION	549
CONCLUSION GÉNÉRALE	551

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

LISTE DES ABRÉVIATIONS	563
I – LES SOURCES MANUSCRITES	565
1) Archives de la Propagande (S.C.P.F.)	565
2) Autres dépôts d'archives à Rome	566
3) Archives conservées en France	568
4) Archives conservées à Alep	569
II – LES SOURCES PUBLIÉES	569
1) Publications de sources arabes	569
2) Publications de textes ecclésiastiques réglementaires	572
3) Publications de textes de missionnaires	573
4) Publications de sources diplomatiques	575
5) Récits de voyages et ouvrages orientalistes (XVII ^e -XIX ^e siècles)	575
III – BIBLIOGRAPHIE	577
1) Répertoires et catalogues	577
2) Histoire de l'Europe et du christianisme occidental	578
3) Histoire des missions catholiques	582
4) Histoire du Proche-Orient	589
5) Chrétiens et christianisme en Orient	594

ANNEXES

Page

Annexe 1 : Niveau de connaissance linguistique des Orientaux reçus au Collegio Urbano (1659-1732)	605
Annexe 2 : Un rapport d'un missionnaire maronite à la Congrégation «De Propaganda Fide» : Stefano Edenense (Istifân Al-Duwayhî), du Kisruwân, 16 juillet 1659	607
Annexe 3 : Le rapport annuel des missionnaires capucins de Touraine à la Propagande, Alep, 1667	609
Annexe 4 : Un exemple de budget de la Terra Santa : comptes du Gardien Mariano da Milano (1652-1655)	623
Annexe 5 : Nombre de barataires (porteurs de firmans) au service des consulats de France, de Naples et de Suède à Alep (1769-1780)	626
GLOSSAIRE	627
CARTES	631
PLANCHES	
INDEX	
des noms de lieux	637
des noms de personnes	643
des matières	652
LISTES DES TABLEAUX, DES CARTES ET DES PLANCHES	657
SYSTÈME DE TRANSCRIPTION DE L'ARABE	659
TABLE DES MATIÈRES	661